राज्यशास्त्राचा विकास

गेल्या पंचवीस शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञानाचें
सांगोपांग विवेचन करून त्याच्या विकासा-
मागील कार्यकारणभाव दर्शविणारा
मराठींतील पहिलाच ग्रंथ

प्रस्तावना : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

लेखक :
सदाशिव मार्तंड गर्गे
'राज्यशास्त्र' ग्रंथाचे एक लेखक व
सहसंपादक, 'सकाळ', पुणें

किंमत पांच रुपये

राज्यशास्त्राचा विकास

गेल्या पंचवीस शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञानाचें
सांगोपांग विवेचन करून त्याच्या विकासा-
मागील कार्यकारणभाव दर्शविणारा
मराठींतील पहिलाच ग्रंथ

प्रस्तावना : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

लेखक :
सदाशिव मार्तंड गर्गे
'राज्यशास्त्र' ग्रंथाचे एक लेखक व
सहसंपादक, 'सकाळ', पुणें

किंमत पांच रुपये

प्रकाशक : **स. मा. गर्गे,**
४५९ नारायण पेठ, पुणें २.

प्रथमावृत्ति : जून १९५४

मुद्रक : **श्री. ज. गानू,**
राजगुरु प्रेस,
४०५ नारायण पेठ, पुणें २.

संगम प्रकाशन : १

प्रस्तावना

मराठी भाषेंतील राज्यशास्त्रविषयक ग्रंथांत या पुस्तकाने एक महत्त्वाची भर टाकली आहे. राज्यशास्त्रविकास किंवा राज्यशास्त्राचा इतिहास या विषयावर मराठींत लिहिलेलें हें पहिलेंच पुस्तक आहे.

मराठींत शास्त्रीय विषयांवरील ग्रंथांची वाण फार मोठी आहे. ही वाण शक्य तितक्या लवकर भरून काढणें अत्यंत आवश्यक झालें आहे. आपल्या राष्ट्राच्या ज्या प्राथमिक व मुख्य गरजा आहेत त्यांमध्ये शास्त्रीय ग्रंथांची गरज ही मूलभूत गरज मानली पाहिजे. मातृभाषेंतून उच्च शिक्षण दिल्या-शिवाय राष्ट्राची मानसिक संस्कृति सामर्थ्यशाली होऊं शकत नाही. मातृभाषें-तून उच्च शिक्षण देण्याचें एकमेव साधन म्हणजे मातृभाषेंत निर्मिलेले शास्त्रीय ग्रंथ होत. भौतिक विज्ञानें व सामाजिक शास्त्रें हीं दोन्ही मातृभाषेंत झपाट्याने उतरलीं पाहिजेत. शेकडो व हजारो ग्रंथ १०।१५ वर्षांच्या अवधींत निर्माण व्हावयास पाहिजेत. नाही तर राष्ट्ररचनेचा प्रश्नच मागे पडेल. राष्ट्ररचनेच्या कार्यांत विद्वानांनी ग्रंथरचना करूनच भाग घ्यावा. पुस्तकी विद्येची उपेक्षा केल्याने अज्ञानाचीच महती वाढेल.

राज्यशास्त्र हें सर्व सामाजिक शास्त्रांच्या केंद्रस्थानीं असलेलें शास्त्र होय. राज्य-शास्त्रविषयक विचारांना आधुनिक जगांत सर्वांत उच्च स्थान प्राप्त झालें आहे. हिंदुस्थानांतहि राजकीय विचार सर्वसामान्य जनतेपर्यंत पोचले आहेत. म्हणून ते विचार अधिक शुद्ध व खोल बनण्याकरिता राज्यविषयक सर्वांगीण विचार करणाऱ्या ग्रंथांची निर्मिति करून, जिज्ञासु वाचकांच्या हातांत ते पडतील अशी तरतूद होणें आवश्यक आहे.

मराठींत स्वतंत्र किंवा अनुवादरूप राज्यविषयक ग्रंथ, अल्प प्रमाणांत का होईना, परंतु मिळूं लागले आहेत. श्री. य. गो. जोशी यांनी प्रकाशित केलेल्या वादविवेचन मालेंत राज्यविषयक विचारांचीं अनेक पुस्तकें प्रकाशित झालीं आहेत; त्याचप्रमाणे समाजवादी व मार्क्सवादी लेखकांनीहि अनेक पुस्तकें

अनुवादरूपाने किंवा स्वतंत्र रीतीने प्रसिद्ध केलीं आहेत. राज्यशास्त्र या विषयावर कै. न. चिं. केळकर, आचार्य शं. द. जावडेकर, श्री. न. वि. गाडगीळ इत्यादिकांनीहि ग्रंथरचना केली आहे. मात्र विद्यापीठीय अभ्यासक्रमांत मराठींतून राज्यशास्त्र हा विषय शिकविण्यास पुरेशी सामग्री अजून निर्माण झाली नाही. त्याकरिता श्री. स. मा. गर्गे यांच्यासारखे व्यासंगी नवे लेखक पुढे यावयास पाहिजेत.

पाश्चात्य संस्कृतींतील राज्यविषयक विचार फार समृद्ध आहेत. अत्यंत प्राचीन कालापासून पाश्चात्य संस्कृतींत राज्यविषयक विचाराला केंद्रीभूत स्थान प्राप्त झालें आहे. प्लेटो, ॲरिस्टॉट्ल, सिसरो, ऑगस्टीन, सेंट थॉमस, मार्सिलिओ, मॅकियाव्हेली, कॉल्व्हीन, हॉब्ज्, जॉन लॉक्, रूसो, बर्क, पेन्, बेंथॅम्, हेगेल्, मिल्ल, ग्रीन्, नित्शे, मार्क्स, एंगेल्स्, लेनिन इत्यादि तत्त्ववेत्त्यांची अविच्छिन्न परंपरा पाश्चात्य मनुष्याच्या राजकीय विचारसंपदेचें वैभव वाढवीत असलेली दिसते. ही विचारसंपदा स्वाधीन करून घेणें ही भारतीयांची पहिली वैचारिक जबाबदारी आहे. बौद्धिक उपपत्ति या दृष्टीने पाश्चात्यांचा राज्यविचार मोलाचा आहेच; परंतु त्याहीपेक्षा विविध प्रकारच्या राजकीय संस्था निर्माण करण्याचा जो धाडसी व दीर्घकालीन प्रयत्न पाश्चात्य मनुष्यजातीने केला, त्या प्रयत्नाला प्रयोग व अनुभव म्हणून पाश्चात्येतर मानवसमाजाच्या दृष्टीने असाधारण महत्त्व आहे. इतका वैशिष्ट्यपूर्ण व वैचित्र्ययुक्त विचार व प्रयोग इतर कोणत्याहि प्राचीन किंवा अर्वाचीन संस्कृतींनी व राष्ट्रांनी कधीहि केला नाही.

पाश्चात्य राज्यतत्त्वज्ञांच्या ग्रंथांचे सविस्तर अनुवाद आपणांस करावे लागतील. त्याकरिता पूर्वतयारी म्हणून श्री. गर्गे यांनी लिहिलेल्या या समालोचनात्मक ग्रंथाची उपयुक्तता फार आहे. एका अर्थी श्री. गर्गे यांचा ‘राज्यशास्त्राचा विकास’ हा ग्रंथ म्हणजे राज्यशास्त्राची विस्तृत प्रस्तावनाच होय. हा ग्रंथ राज्यशास्त्राचा इतिहास सांगत आहे. परंतु यास ‘इतिहास’ असें न म्हणतां ‘विकास’ असें म्हटलें आहे. राज्यशास्त्राची कालानुसारी क्रमवारी सांगितली म्हणजे इतिहास ही संज्ञा प्राप्त होते. ग्रंथकारास केवळ कालक्रम अभिप्रेत नाही. तर विचारांचा कार्यकारणभाव आणि विचारांची वाढहि सांगा-

वयाची आहे. पाश्चात्य राज्यशास्त्र क्रमाने वाढत गेलें व समृद्ध होत गेलें, त्यांत सूक्ष्मता आली व प्रगल्भता आली, तें व्यापक व गुंतागुंतीचें बनलें, असें ' विकास ' या शब्दाने ग्रंथकारास सुचवायचें आहे.

या ग्रंथाची भाषा सुबोध, प्रवाही व प्रसन्न आहे. अत्यंत भारदस्त विचार, सुलभ रीतीने थोड्या जागेंत कसे मांडावे, आवश्यक तेवढा विस्तार कोठे करावा, अत्यंत महत्त्वाचा विचार संक्षेपाने कसा मांडावा, यासंबंधींचें कौशल वश केल्याशिवाय शास्त्राचें समालोचनात्मक पुस्तक यशस्वीपणें लिहितां येणें शक्य नाही. असें कौशल वश केल्याची साक्ष श्री. गर्गे यांची शैली देत आहे. श्री. गर्गे यांनी फार महत्त्वाची जबाबदारी पार पाडली आहे. त्यांना फार विशाल अशा वैचारिक युगांतून प्रवास करावा लागला. प्लेटो व ॲरिस्टॉटलपासून गांधी व रॉय यांच्यापर्यंत झालेल्या विचारवंतांच्या विचारांचा उचित व संक्षिप्त असा परामर्श त्यांनी घेतला आहे.

वर्तमानयुगाचें एक मुख्य वैशिष्ट्य असें आहे की, राज्यविषयक विचार करण्याची जबाबदारी राज्यकर्ते व प्रजा या दोघांनीहि पत्करली आहे. पूर्वयुगांत राज्यविचार केवळ राज्यकर्तेच करीत. आता राज्यकर्ते राज्यविचारांत प्रजेला भागीदार करूं लागले आहेत. सर्वसामान्य मनुष्यहि राज्यविषयक प्रश्नांच्या बाबतींत जिव्हाळा दाखवूं लागला आहे. राज्य हा त्याच्या काळजीचा विषय बनला आहे. याचें एक महत्त्वाचें लक्षण म्हणजे आधुनिक युगांतील ध्येयवादी संग्राम होत. लोकशाही, हुकूमशाही, कामगारक्रांति, राष्ट्रवाद, समाजवाद, इत्यादि शब्दसंकेत आता कामगारवर्गाच्या व शेतकरीवर्गाच्या जिह्वाग्रीं त्वेषाने क्रीडा करतांना आढळतात. धार्मिक ध्येयवादाचे शब्दसंकेत समाजांतील अत्यंत खालच्या थरांतहि जुन्या युगांत वापरले जात होते व धार्मिक ध्येयवादी झगड्यांत पूर्वयुगांतील सामान्य जनहि गंभीरपणें सामील होत असत. त्यामुळे धार्मिक विचारांचें पठण व अध्ययन करण्याची गरज सामान्य जनांनाहि भासत असे. आतां त्याऐवजी राजकारणी विचार व राजकारणी ध्येयें प्राधान्य पावलीं आहेत. आता सामान्य जन राजकीय ध्येयवादांच्या झगड्यांत गंभीरपणें सामील झाले आहेत, म्हणून राजकीय विचारांचें शिक्षण व्यापक स्वरूपांत जनतेस कसें मिळेल याची तरतूद करणें जरूर आहे.

येथे एक महत्त्वाची गोष्ट ध्यानांत ठेवणें जरूर आहे. ती ही की, जुन्या धार्मिक ध्येयवादांच्या झगड्यांपेक्षा राजकीय ध्येयवादांच्या झगड्यांची मानसिक व विशेषतः बौद्धिक पार्श्वभूमि अत्यंत भिन्न आहे. ज्याला मोजमाप किंवा प्रत्यक्ष प्रमाण लागू पडत नाही किंवा तर्कशास्त्रहि योग्य रीतीने लागू पडत नाहीं असें धार्मिक ध्येयवादाचें स्वरूप असतें. धार्मिक ध्येयवाद केवळ कल्पनेच्या आश्रयानेच मानवी वासनांची व भावनांची अभिव्यक्ति करून मानवास समाधानाचा मार्ग दाखवितात. राजकीय ध्येयवाद हे ऐहिक ध्येयवाद आहेत. प्रत्यक्ष अनुभव, मोजमाप आणि तर्कशास्त्र यांचा जेथे कायम संबंध पोचतो अशा मानवी व्यवहारांशीं राजकीय ध्येयवाद निगडित असतात. कल्पना, वासना व भावना यांना बंधनें घालणारें प्रत्यक्ष प्रमाण व तर्कशास्त्र राजकीय ध्येयवादांना आपल्या कह्यांत ठेवण्याचा प्रयत्न करीत असतें. म्हणून राजकीय ध्येयवादाशीं संबद्ध असलेले मानवी लढे धार्मिक लढ्यांच्यापेक्षा बौद्धिक दृष्ट्या अगदी वेगळ्या प्रकारचे आहेत, असें म्हणावें लागतें.

राजकीय ध्येयवादांत तात्त्विक विचारसरणी व राजकीय आचरण यांचा संबंध कायम राखला पाहिजे असा क्रांतिवादी विचारवंतांचा आग्रह असतो. तत्त्वविचार व आचरण यांची एकात्मता असली पाहिजे असें ते आग्रहानें प्रतिपादितात. विशेषतः, मार्क्सवाद या एकात्मतेचा दुंदुभि जगभर वाजवीत आहे. नीतिज्ञ या गोष्टीची मुक्तकंठानेच प्रशंसा करतात. या बाबतींत क्रांतिवादी, मार्क्सवादी किंवा नीतिज्ञ एक महत्त्वाची गोष्ट ध्यानांत घेण्याचें बहुशः विसरतात ती ही की, सामाजिक किंवा राजकीय ध्येयवादाच्या मुळाशीं असलेलीं तत्त्वें स्वयंसिद्ध अथवा श्रद्धामूलक तत्त्वें नसतात. प्रत्यक्ष मानवी अनुभव व तर्कशास्त्र यांच्या आधाराने व्यवहाराची व संस्थांची मीमांसा करून बुद्धीने ठरविलेलीं तीं तत्त्वें असतात. म्हणून तात्त्विक विचारसरणीप्रमाणे आचरण करीत असतां तीं पुनः पुनः तपासावयाचीं असतात. तपासण्याची जाणीव आधुनिक क्रांतिवादी चळवळींत प्रकटपणें आढळून येत नाही. त्यामुळे या झगड्यांना आत्यंतिक वैराने पेटलेल्या मध्ययुगीन धर्मयुद्धाचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे. ज्या ध्येयवादांकरिता आपण झगडतों, रक्तपात करतों, मानव-कुलांच्या अनेक पिढयांचे बळी देतो, ते ध्येयवाद अमलांत आणल्यावर कसे दिसतात याबद्दल या झगडयांत सामील झालेले कोणीच विचार करीत नाहीत.

त्या ध्येयवादांचें वैचारिक स्वरूप भावनांना वश करण्यापुरतेंच असतें. कामगारराज्य, जनतेचें राज्य, समतेचें राज्य, इत्यादि ध्येयें क्रांति यशस्वी झाल्यावर प्रत्यक्ष अनुभवांत कोणत्या स्वरूपांत उतरतील याचें स्पष्ट उत्तर देण्याची पात्रता कोणत्याच राजकीय तत्त्वज्ञानांत नसते. याचा अर्थ असा होतो की, आधुनिक ध्येयवादी क्रांतीचे झगडे एक प्रकारें प्राचीन युगांतील धर्मयुद्धासारखेच श्रद्धाश्रित आहेत. त्यामुळे खरेंखुरें सामाजिक हित साधण्यास आवश्यक असलेल्या मानवी प्रयत्नांची राजकारणांत योग्य दिशेने वाढ होत नाही. तात्त्विक आदर्श व तात्त्विक उपपत्ति जीवनाच्या प्रयोगशाळेंत तपासली गेली पाहिजे, अशी जाणीव अशा प्रयत्नांच्या मुळाशीं असणें फार आवश्यक आहे.

राजकीय व सामाजिक ध्येयें बदलावीं लागतात व तपासावीं लागतात. प्रत्यक्ष आचरण ही तपासण्याची एक कसोटी होय. म्हणून ध्येयें व आदर्श अंतिम साध्य नव्हेत हें कळलें पाहिजे. सगळीं मानवी ध्येयें व आदर्श हे मार्ग आहेत व हे मार्ग कधी संपत नाहींत, असा आदेश आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिकोनापासून मिळतो. त्रिकालाबाधित किंवा अपरिहार्य सत्य सांगणारे मार्क्सवादासारखे ध्येयवाद वैज्ञानिक दृष्टिकोनाशीं स्वतःची फारकत करून घेत असतात.

वस्तुतः मार्क्सवाद हा भौतिकवादाचा पुरस्कार करतो. भौतिकवादी दृष्टिकोनाप्रमाणे स्वतःसिद्ध त्रिकालाबाधित सत्यें सिद्ध होऊं शकत नाहीत. कारण प्रत्यक्ष वा अनुभवसिद्ध तथ्यांच्या (Facts) आधारेंच ज्ञानाची वाढ होऊं शकते असें भौतिकवादाचें मूलभूत तत्त्व आहे. या तत्त्वाप्रमाणे अनुभवाची समृद्धि जशी जशी वाढत जाते, तशी तशी तात्त्विक विचारसरणीहि बदलत जाते. म्हणून एका अबाधित सत्याच्या म्हणजे अपरिहार्य ऐतिहासिक नियतिवादाच्या द्वारें मार्क्सवादाचें होणारें आक्रमण हें एक प्रचंड वैचारिक विसंगतीचें लक्षण आहे. अशा वैचारिक विसंगतीचा परिहार केल्याशिवाय समाजधारणेस आवश्यक असलेलें राज्यशास्त्र प्रगति करूं शकणार नाही.

राजकीय तत्त्वें व राजकीय संस्था यांचा विचार राज्यशास्त्र करीत असतें. परंतु आता प्रथम राज्यशास्त्राने आपली विचारपद्धति तपासून घेण्याची वेळ आली आहे. राज्यशास्त्राचा प्रत्यक्ष प्रभाव आधुनिक जगाच्या मानवी व्यव-

हारांवर सर्व बाजूंनी पडलेला दिसतो. म्हणून वैचारिक शुद्धीची अधिक आवश्यकता आहे. मानवी समाजाच्या जीवनमरणाचा प्रश्न या वैचारिक शुद्धीशीं निगडित झालेला आहे. आज राजकीय ध्येयवादांचा झगडा निर्वाणीचा बनला आहे. योग्य बौद्धिक जबाबदारी सांभाळून त्या ध्येयवादांची तपासणी करण्याचें नैतिक धैर्य युध्यमान अवस्थेंत असलेल्या राज्यकर्त्यांच्या ठिकाणीं नसल्याचा हा पुरावा आहे. बौद्धिक व सत्यसंशोधक प्रवृत्तीची मंदता असल्याचा हा पुरावा आहे. अतिशयोक्तिपूर्ण व अतिरंजित कल्पनांच्या आहारीं गेल्याचा हा पुरावा आहे. तसें नसतें तर ध्येयवादांमध्ये विरोध राहूनहि संघर्ष मंदावला असता आणि मतभेद राहूनहि सहकार्य वाढलें असतें. त्याकरिता बुद्धिवादी आणि शैक्षणिक दृष्टिकोन वाढविणें आवश्यक झालें आहे. ही आजच्या मानवी समाजाची नैतिक गरज आहे.

श्री. गर्गे यांनी राज्यशास्त्रविकासाचें स्वरूप सांगत असतांना आपली बुद्धिवादी व शैक्षणिक दृष्टि अत्यंत सावधपणें व सूक्ष्मपणें वापरली आहे. मराठी भाषेमध्ये एका सुंदर प्रबंधाची भर ते त्यामुळेच टाकूं शकले. त्यांनी प्रत्येक राज्यविषयक विचारसरणी अलिप्तपणें मांडली व नंतर तत्संबंधी साधकबाधक युक्तिवाद आवश्यक तितका मांडला. ही सर्व मांडणी अलिप्तपणें केली आहे. परंतु त्या अलिप्तपणामुळे नीरसपणा मात्र त्यांनी येऊं दिला नाही. त्यांना स्वतःला त्या विषयाबद्दल खरोखरीचा जिव्हाळा आहे, हेंहि त्यांच्या प्रतिपादनावरून कळून येतें. अलिप्तपणाच्या योगाने अभिनिवेश व पक्षपात टाळतां आला व जिव्हाळयामुळे अधिक विकसित व मानवी हितास साधक विचारसरणी कोणती हें निश्चित करण्याचा दृष्टिकोन त्यांना लाभला. त्यामुळे "राज्यशास्त्राचा विकास" हें या ग्रंथाचें अभिधान त्यांनी सार्थ केलें.

धर्मकोश मंडळ,
वांई

— लक्ष्मणशास्त्री जोशी



अर्पण

निर्भय समाजसुधारक आणि व्यक्तिस्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते

प्रिं. गोपाळ गणेश आगरकर

यांच्या

बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारपरंपरेस

—स. मा. गर्गे

निवेदन



भारतीयांचें गेल्या दीडशे वर्षांचें वैचारिक जीवन मुख्यतः पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांतून विकसित झालें आहे. आधुनिक भारतांतील राष्ट्रीय संग्राम, लोकशाहीच्या कल्पना, राष्ट्रवादी विचार, समाजवादी ध्येयें आणि राज्यघटना या सर्वांना युरोपांतील राजकीय तत्त्वेंच प्रामुख्याने आधारभूत आहेत. भारताच्या राजकीय नेत्यांनीहि पाश्चात्य राष्ट्रधुरीण, क्रांतिकारक आणि तत्त्वचिंतक यांच्या ग्रंथांपासून आणि कर्तृत्वापासून प्रेरणा मिळविली होती. राजकारणाप्रमाणेंच सामाजिक सुधारणा, वाङ्मयीन प्रयत्न आणि कलात्मक अभिरुचि यांच्या निर्मितीलाहि पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचीच वैचारिक भूमिका लाभलेली आहे. भारतांत या तत्त्वज्ञानाचा प्रसार एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभापासून प्रभावीपणें सुरू झाला असला तरी, युरोपांत मात्र याची परंपरा फार जुनी आहे. तेथे या विचारपरंपरेचा विकास गेलीं पंचवीस शतकें होत असून त्यांतूनच राजकीय तत्त्वज्ञानांतील लोकशाही, सार्वभौमत्व, राष्ट्रवाद, समाजवाद, इत्यादि कल्पनांना आकार प्राप्त होत गेला. स्वातंत्र्य–समता यांसारखीं नीतिमूल्यें आणि क्रांति–प्रतिक्रांति यांसारख्या घटना यांचे बदलते अर्थहि त्याच परंपरेने अधिक स्पष्ट केले. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाला प्राप्त झालेलें हें जीवनव्यापी स्वरूप समजून घेणें जरूर आहे. त्याशिवाय आधुनिक जगाचे राजकीय विचार आणि व्यवहार, शासनकार्य आणि संघटना यांचा अर्थ समजणार नाही. भारतीय लोकसत्ता अधिक समर्थ, उदात्त आणि उपयुक्त करण्यासाठीहि या राजकीय तत्त्वांचा इतिहास चिकित्सक दृष्टीने अभ्यासणें आवश्यक आहे. राजकारण आपल्या सामाजिक व वैयक्तिक जीवनाचें महत्त्वाचें अंग बनलें आहे. त्याचा विचार यापुढे कोणाहि नागरिकाला टाळतां येणार नाही. या ग्रंथांतील विवेचनाच्या द्वारें मीं त्या तत्त्वांचा परिचय करून देण्याचा नम्र प्रयत्न केला आहे.

पाश्चात्य राजकीय तत्त्वज्ञानाचा विस्तार प्रचंड आहे. त्यांत विषयांची विविधता आणि विवेचनाचें वैचित्र्य भरपूर आढळतें. त्यांतील एकेका शाखेचा परामर्श घ्यावयाचा म्हटलें तरी अनेक ग्रंथ लिहिण्याइतकी विपुल सामग्री उपलब्ध होईल. मीं या ग्रंथांत ग्रीक राजकीय तत्त्वज्ञानापासून मार्क्सवादी

तत्त्वज्ञानापर्यंत निर्माण झालेल्या विचारांतील प्रमुख प्रवाहाचें विवेचन केलें आहे. त्यासाठी गेल्या पंचवीस शतकांचे कांही कालखंड कल्पून त्या त्या काळांतील प्रमुख विचारप्रवृत्तींचा विस्ताराने व इतर विचारांचा अनुषंगाने परामर्श घेण्याची पद्धति मीं स्वीकारली आहे. अर्थात् त्याबरोबर त्या विचारांची भौतिक भूमिका आणि नैतिक प्रेरणा यांचाहि आवश्यक तेथे व तेवढा उल्लेख केला आहे. मुख्य भर मात्र प्रत्येक विचारप्रणालीचा प्रथम मूळ स्वरूपांत परिचय आणि नंतर त्यावरील माझ्या मनाची प्रतिक्रिया अशा प्रकारच्या विवेचनावर दिलेला आहे. असें करण्यांत विचारविकासाच्या कालक्रमाबरोबर त्यांतील परस्परसंगतिहि वाचकांच्या लक्षांत यावी हीं उद्देश तर आहेच; त्याबरोबरच मूळ विचारांची शक्यतोवर मोडतोड होऊं नये व त्यांचें मूल्यमापन पूर्वग्रहरहित करतां यावें अशीहि अपेक्षा आहे. ती कितपत पूर्ण झाली हें वाचकांनीच ठरवावयाचें आहे. विषयविवेचनाची आणखी एखादी निराळी पद्धति सुचविणें अशक्य नाही. तसेंच, आणखी कांहीं विचारप्रवृत्तींचा ग्रंथांत समावेश करणें जरूर होतें, अथवा कांहींचा उल्लेख टाळणें आवश्यक होतें असें सुचविणेंहि शक्य आहे. पण या बाबतींत नेहमीच मतभेद कायम राहणार.

शास्त्रीय विचार मराठी भाषेंत व्यक्त करतांना पारिभाषिक शब्दांच्या अडचणींचा वारंवार उल्लेख केला जातो. पण मूळ विचारांचा आत्मा कायम ठेवून त्यांना मराठी भाषेचा परिवेश चढविण्याचा प्रश्न केवळ पारिभाषिक शब्दांनी पूर्णपणें सुटूं शकणार नाही असें मला वाटतें. युरोपीय समाजाच्या पार्श्वभूमीवर या विचारांचा उद्गम आणि विकास झाला आहे. मूळ शिदोरीच परकीय असल्यामुळे मराठी मनाला ती बहुंशीं अपरिचित आहे. उदाहरणादाखल हॉब्जची लेविएथनची कल्पना, रूसोने व्यक्त केलेली सामाजिक ईहाची व्याख्या, ऑस्टिनचा सार्वभौमत्वाचा सिद्धान्त, हेगेलचा विरोधविकासवाद इत्यादींचा उल्लेख करतां येईल. मराठींत अभिव्यक्ति करतांना या विचारांतील मूळ कल्पनांचा विपर्यास होण्याची फार मोठी शक्यता असते. अशा वेळीं पारिभाषिक शब्दांपेक्षाहि दैनंदिन व्यवहारांतील शब्दांची अचूक निवडहि अनेकदा समर्पक ठरते. अशा समर्पक शब्दांनाच कालांतराने विशिष्ट कल्पनांचे संकेत प्राप्त होतात. शास्त्रीय परिभाषेची ही स्वाभाविक घडणच वाचकांच्या मनांतील शास्त्रीय वाङ्मयाविषयीची 'भीति' कमी करूं शकेल असें वाटतें.

ग्रंथाच्या शेवटीं विश्र्केंदित लोकसत्तेची कल्पना संक्षेपानें मांडली आहे. ती सर्वस्वी अभिनव आहे असा दावा मला सांगतां येणार नाही; पण ती विचारार्ह आहे असें मात्र वाटतें. वाचकांचें लक्ष त्या कल्पनेकडे वेधावें ही अपेक्षा.

या विषयाचें अध्ययन इंग्रजी ग्रंथांच्या द्वारें करणाऱ्या अभ्यासकांना या ग्रंथांत कांही नावीन्यपूर्ण आणि वाचनीय वाटण्याची शक्यता फार कमी. पण मराठी भाषेंतून हा विषय समजून घेऊं इच्छिणारांना त्याचा कांही उपयोग झाला तरी माझा उद्देश सफल झाला असें मी समजेन.

ग्रंथलेखन करतांना मला अनेकांचें साहाय्य मिळालें. माझे मित्र श्री. मा. प. मंगुडकर, एम्. ए., यांच्याशीं अनेक वेळां केलेल्या चर्चेचा मला उपयोग झाला. तसेच त्यांनी व प्रा. डॉ. ना. र. इनामदार, एम्. ए., पीएच्. डी., श्री. ना. य. डोळे, एम्. ए., श्री. नरेश कवडी, एम्. ए., यांनीं ग्रंथ पुरवून माझी फार मोठी अडचण दूर केली. या सर्व मित्रांचा मी आभारी आहें.

पुस्तक वाचून त्यावर आपला अभिप्राय व्यक्त केल्याबद्दल आचार्य शं. द. जावडेकर, प्रा. स. वा. कोगेकर, प्रा. डॉ. ना. र. देशपांडे, प्रा. गोवर्धन पारीख या विद्वानांचे मी मनःपूर्वक आभार मानतों.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी कार्याच्या व्यापांतून मुद्दाम वेळ काढून विवेचनपूर्ण प्रस्तावना देऊन मला कायमचें ऋणी करून ठेवलें आहे.

माझे प्रकाशक मित्र श्री. द. र. कोपर्डेकर आणि औरंगाबादचे माझे जुने स्नेही डॉ. गोपाळदास श्रॉफ यांनीं जें प्रोत्साहन दिलें त्यांचा साभार उल्लेख केला पाहिजे.

राजगुरु प्रेसचे व्यवस्थापक श्री. श्री. ज. गानू यांचें सौजन्य आणि सहकार्य लाभलें नसतें तर पुस्तक इतक्या लौकर आणि इतकें उत्कृष्ट स्वरूपांत प्रकाशित करतां आलें नसतें. त्यांचा मी आभारी आहें.

मुद्रितें तपासण्याच्या कामीं श्री. रा. चिं. ढेरे आणि माझा पुतण्या चंद्रकांत गर्गे यांनी व मुखपृष्ठ सजविण्याच्या कामीं श्री. ए. पी. रांदेरिया आणि श्री. सी. पु. थत्ते या चित्रकारद्वयाने परिश्रम घेतले. या सर्वांचे मी आभार मानतों.

४५९ नारायण, पुणें
ता. २० जून १९५४

—स. मा. गर्गे



अनुक्रमणिका

* * *

राज्यशास्त्राचा विकास

राजकीय प्रवास

पंचवीस शतकांपूर्वी

मनुष्याचा राजकीय जीवनप्रवास अनेक शतकांपासून चालू आहे. त्याचा आरंभ अमुक एका विशिष्ट कालखंडापासून झाला असें ठामपणें विधान करणें शास्त्रशुद्ध ठरणार नाही. तसें विधान करण्याइतका काटेकोर पुरावाहि आज उपलब्ध नाही. या प्रवासांत मनुष्याने अनेक राजकीय घडामोडी केल्या, भिन्न भिन्न स्वरूपाच्या राजकीय संघटना स्थापन केल्या आणि विविध प्रकारचें राजकीय तत्त्वज्ञानहि निर्माण केलें. या तिन्ही कार्यांचा परस्परसंबंध अविभाज्य आहे. राज्यसंस्थेचा उदय केव्हां झाला हें सांगणें शक्य नसेल; पण ती ज्या वेळीं अस्तित्वांत आली त्याच वेळीं राजकीय तत्त्वज्ञानहि जन्मलें. 'तत्त्वज्ञान' म्हणून त्याची अनेक शतकें दखल घेतली गेली नसेल हा भाग निराळा! कदाचित् राज्याच्या प्राथमिक अवस्थेंत त्याची तीव्रतेने गरजहि भासली नसावी; पण जेथे राज्य तेथे त्याचें कार्यक्षेत्र, सत्ताधिकारी, सत्ताधीन, त्यांच्या अधिकारकर्तव्यासंबंधी किमान कांही नियम इत्यादि सर्व अनुषंगाने असलींच पाहिजेत. आरंभीं त्यांना साधें स्वरूप असलें तरी कालांतराने समाजाच्या संकीर्ण स्वरूपाबरोबर त्याचे राजकीय व्यवहारहि गुंतागुंतीचे बनणें अपरिहार्य होतें. राज्याचें कार्य आणि क्षेत्र व्यापक बनत गेलें तसतसें मनुष्याच्या राजकीय अनुभवाचें क्षितिजहि विस्तारत गेलें आणि तेव्हापासूनच हे अनुभव आणि त्यामागील तात्त्विक विचार यांची नोंद करणें मनुष्याला आवश्यक वाटलें असावें. जगांत हें कार्य पांच हजार वर्षांपूर्वी सुरू झाल्याचा पुरावा उपलब्ध आहे. नाइल, गंगा आणि यांगेत्सी या तीन मोठ्या जीवनदायी सरितांच्या

सुपीक आसमंतात् त्या काळीं लहान-मोठे समाज वस्ती करून होते. त्यांच्या सामाजिक जीवनाचीं चिन्हें तत्कालीन वाङ्मय आणि वास्तु यांच्या अवशेषांत पाहावयास सापडतात. पण हे सर्व उल्लेख राजकीय तत्त्वज्ञानाचें सुसंगत आणि सांगोपांग दर्शन घडविण्यास अपुरे आहेत. शिवाय, तत्कालीन राज्येतर विचारांशीं ते इतके निगडित झालेले आहेत की, त्यांना स्वतंत्र राजकीय तत्त्वज्ञानाचा दर्जा प्राप्त होण्यास आणखी कांही शतकें जावीं लागलीं. त्यामुळे त्यांवरून काढलेल्या निष्कर्षाला काटेकोर शास्त्रार्थापेक्षा अनुमानाचें स्थान मिळतें. ही अडचण इ. स. पू. पांचव्या शतकानंतर फार मोठ्या प्रमाणांत दूर झाली आहे. विशेषतः पाश्चात्य विचारक्षेत्रांत तर त्यानंतरच्या काळापासून राजकीय विचारांची एक अविच्छिन्न परंपरा निर्माण झाली आहे. या ग्रंथांतील चर्चेचा तोच मुख्य विषय आहे. पुढील प्रकरणापासून त्याचा विस्ताराने परामर्श घेतला जाईल. पण तत्पूर्वी इ. स. पू. पांचव्या शतकाच्या सुमारास जगांत इतरत्र राजकीय विचार विकासाच्या कोणत्या अवस्थेंत होते हें पाहणेंहि उद्बोधक ठरेल. त्यासाठी ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या समकालीन असलेलें भारतीय आणि चिनी राजकीय तत्त्वज्ञान तपासणें जरूर आहे.

बुद्धकालीन राज्यप्रकार

इ. स. पू. सहाव्या शतकाच्या अखेरीस महात्मा गौतम बुद्धांनी परंपरागत चालत आलेल्या वैदिक विचारांविरुद्ध बंड केलें. यज्ञसंस्था, जातिसंस्था आणि वैदिक विचारप्रणाली यांना त्यांनी विरोध दर्शविला. प्राचीन विचारपरंपरेला कलाटणी देणारा तो एक महत्त्वाचा टप्पा मानला पाहिजे. त्या काळांत तीन स्वरूपांच्या राजकीय सत्ता अस्तित्वांत होत्या : गणसत्ता, नियंत्रित राजसत्ता आणि राजसत्ता. त्यांचें प्रमाण आणि त्यांचा जनमनावरील प्रभावहि याच क्रमाने होता. पण त्यानंतरच्या काळांत गणसत्ता मावळत गेली, नियंत्रित राजसत्ता अनियंत्रित बनत गेली आणि त्यांतूनच साम्राज्यसत्तेचा उदय झाला. ही प्रक्रिया बुद्धकाळानंतर सुमारे पांच शतकें झपाट्याने चालू होती. तिचें पर्यवसान गणसत्ता कायमची अस्त पावण्यांत आणि एकतंत्री राजसत्ता बळकट बनण्यांत झालें. या राजकीय घडामोडींच्या इतिहासांत कोणतीं साम्राज्यें उदयास आलीं आणि भारतीय समाजांत कोणते क्रांतिकारक

बदल झाले, हें पाहणे उद्बोधक असलें तरी या ठिकाणीं त्यांचा परामर्श घेतल्यास विषयांतर होण्याचा संभव वाटतो.

भारतीय राज्यनीतीचे आधारग्रंथ

इ. स. पू. पांचव्या शतकापासून इ. सनाच्या पहिल्या शतकापर्यंतच्या काळांत राज्यविषयक विवेचन करणारे तीन भारतीय प्रमुख ग्रंथ उपलब्ध आहेत: बुद्ध वाङ्मयापैकी दीघ निकाय, कौटिल्याचें अर्थशास्त्र आणि महाभारतांतील शांतिपर्व. यांचा लेखनकाल अनुक्रमें पांचवें, चौथें आणि तिसरें शतक असावें असें इतिहासकारांचें मत आहे. या ग्रंथांतील प्रगल्भ विचार आणि विस्तारपूर्वक विवेचन लक्षांत घेतां त्यापूर्वीहि या शास्त्रासंबंधी ग्रंथलेखन झालें असलें पाहिजे, असें अनुमान करावयास जागा आहे. कौटिल्याने आपल्या ग्रंथांत अनेकांचीं मतें उद्धृत केलेलीं आढळतात. शांतिपर्वांतहि ब्रह्मदेवापासून शुक्राचार्यांपर्यंत दण्डनीतीविषयी कोणीं विवेचन केलें त्याचा उल्लेख आढळतो.

गणसत्ता आणि राजसत्ता

बुद्धकालांत गणसत्तेचा प्रभाव होता. कुल, संघ आणि सभा या तिन्ही अर्थांनी गणाचा उल्लेख केला गेला आहे. राजसत्तेपेक्षा गणसत्तेची शासनपद्धति नंतरच्या काळांत विस्कळीत बनत गेली असावी. या दोन्ही सत्ताप्रकारांच्या संघर्षाला बुद्धकालांतच आरंभ झाल्याचा पुरावा मिळतो. दीघ निकाय ग्रंथांत वज्जि गणसत्तेची कथा आहे. राजसत्तेचा उपद्रव वाढल्यास त्यांत आपली सत्ता नष्ट होईल अशी भीति वाटून वज्जि लोक त्यावर उपाययोजना विचारण्यासाठी महात्मा बुद्धांकडे गेले. तो प्रसंग बुद्ध आणि त्यांचा परमशिष्य आनंद यांच्या संवादांत वर्णिलेला आहे. महात्मा बुद्ध म्हणतात, 'आनंदा! जोपर्यंत वज्जि अनेकदा एकत्र जमतात; जोपर्यंत ते नियमितपणें सभा भरवितात, एकोप्याने विचारविनिमय करतात; जोपर्यंत पूर्वापार चालत आलेल्या नियमांहून निराळे नियम करीत नाहीत, पूर्वी ठरलेले नियम रद्द करीत नाहीत, आणि गतकाळीं प्रस्थापित झालेल्या नियमांप्रमाणे वर्तन करतात; जोपर्यंत ते वृद्ध आणि अनुभवी नेत्यांचा मान ठेवतात, त्यांना पाठिंबा देतात आणि त्यांच्या आज्ञेप्रमाणे वागणें हें आपलें कर्तव्य मानतात, तोपर्यंत वज्जि लोकांचा अपकर्ष न होतां त्यांची भरभराटच होत जाईल.'

राजसत्तेच्या उदयासंबंधी दीघ निकाय ग्रंथांत सामाजिक कराराची उपपत्ति निवेदन केली आहे. वसिष्ठ नांवाच्या एका ब्राह्मणाने महात्मा बुद्धांना प्रश्न केला, 'क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या तिन्ही वर्गांपेक्षा ब्राह्मणवर्गाचें उच्चत्व मान्य केलें पाहिजे काय?' भगवान् बुद्धांनी या प्रश्नाला नकारात्मक उत्तर दिल्यावर त्याच संदर्भांत विश्वाच्या उत्पत्तीपासूनचा इतिहास निवेदन केला आहे. त्याचा सारांश असा: आरंभीं लोक सर्वगुणसंपन्न होते. दंडसंस्था नव्हती. त्यांचें जीवन समाधानांत व्यतीत होत होतें. ते प्रकाशमान आणि पराक्रमी होते. पण कालांतराने ही शुद्धता नष्ट झाली. वर्णभेद उद्भवला. समाजांत चोरांचा प्रादुर्भाव होऊं लागला. हा उपद्रव लक्षांत आल्यावर लोकांनी एकत्र येऊन आपल्यापैकी शक्तिमान् व्यक्तीची निवड केली. अनेकांकडून त्याची निवड झाल्यामुळे महासभांत 'महासम्मत', क्षेत्राचा अधिपति म्हणून 'क्षत्रिय' आणि लोकांचें रंजन करीत असे म्हणून 'राजा', अशीं त्याला विविध अभिधानें प्राप्त झालीं. लोकांनी राजाला धान्याचा भाग द्यावयाचा आणि राजाने लोकांचें रक्षण व रंजन करावयाचें अशी राजा व प्रजा यांची या अलिखित करारामागची भूमिका.

अर्थशास्त्राचें वैशिष्टय

राजकीय वाङ्मयांत कौटिल्याचा 'अर्थशास्त्र' हा ग्रंथ महत्त्वाचा मानला जातो. पण त्यांत राजकीय तत्त्वज्ञानापेक्षा राज्यकारभाराचीं तंत्रेंच विस्तारपूर्वक विशद केलेलीं आहेत. तत्त्वचिंतनापेक्षा सत्तासामर्थ्यावर त्याचा मुख्य भर होता। म्हणूनच दुर्बल बनलेल्या अनेक गणसत्तांपेक्षा बलशाली साम्राज्य प्रस्थापित करणेंच त्याला अधिक मान्य होतें. त्यासाठी तो चंद्रगुप्त मौर्याचा मार्गदर्शक, मित्र आणि मंत्री बनला. 'राजा, अमात्य, देश, किल्ला, खजिना, सेना आणि मित्र हे सामाज्यशरीराचे अवयय आहेत' असें त्याचें मत असल्यामुळे त्याला अनुसरूनच त्याने राज्यकारभार, विधिनियम, परराष्ट्रधोरण राजाचें वर्तन, युद्धनीति, कर-आकारणी इत्यादि प्रामुख्याने शासनविषयक असलेल्या प्रश्नांची चर्चा केली आहे. राजकीय तत्त्वांपेक्षा तंत्रांचें विवेचन अर्थशास्त्रांत विस्तारानें केलेलें असलें तरी, त्याचें एक वैशिष्टय मात्र निर्विवादपणें मान्य केलें पाहिजे. त्यांतील सर्व राजकीय चर्चा परंपरागत ग्रंथांपासून

अलिप्त राहून केलेली आहे. यांत कौटिल्याची स्वतंत्र बुद्धिमत्ता आणि वास्तववादी दृष्टि स्पष्ट होते. 'अर्थशास्त्रा'ची व्याख्या करतांना त्याने त्याचें भौतिक स्वरूप विशद केलें आहे. तो म्हणतो, 'अर्थ म्हणजे मनुष्याच्या उपजीविकेचें साधन. लोक जेथे वस्ती करून राहतात व शेती वगैरे करून उपजीविका चालवितात अशी भूमि. ही भूमि. संपादन करून वाढविण्याच्या उपायांसंबंधी जें शास्त्र विवेचन करतें तें अर्थशास्त्र होय.'

कौटिल्य अनियंत्रित राजसत्तेचा कट्टा पुरस्कर्ता होता. सत्ता बळकट होण्यासाठी जी विशिष्ट नीति पुरस्कारण्याचा त्याने राजाला सल्ला दिला आहे त्यांत 'आपण सर्वज्ञ आहों, सर्व गुणांचें उगमस्थान आहों, असें राजाने प्रजेला भासवावें,' हें एक महत्त्वाचें सूत्र आहे. पण राजा प्रत्यक्ष परमेश्वराचाच अवतार आहे, असें स्पष्ट विधान मात्र त्याच्या ग्रंथांत सापडत नाही.

शांतिपर्वाची श्रेष्ठता

भारतीय राज्यनीतीचें भव्य, उदात्त आणि प्रगल्भ दर्शन शांतिपर्वांतील राजधर्मनिरूपणांत होतें. त्यांतहि पुराणांतरींचा गूढपणा कांही ठिकाणीं आढळतो; पण तो वगळल्यास बुद्धिगम्य विवेचनहि विस्तृत आहे. भारतीय युद्धानंतर धर्मराजाने शरपंजरीं पडलेल्या भीष्माचार्यांना राजधर्मांची लक्षणें विचारलीं. त्यावर त्या श्रेष्ठ आचार्यांनी केलेलें निरूपण म्हणजे तत्कालीन राजकीय प्रवृत्तींचा गाभाच म्हटला पाहिजे. राजा आणि राज्य कसें निर्माण झालें, या धर्मराजांच्या प्रश्नाला भीष्माचार्यांनी दिलेलें उत्तर भारतीय राज्यतत्त्वांत महत्त्वपूर्ण मानलें पाहिजे. त्यांच्या मतेः प्राचीनकाळीं राज्य नव्हतें, राजा नव्हता, दंड नव्हता आणि दंडास पात्र असा कोणी मनुष्यहि नव्हता. सर्व प्रजा धर्माने वागून परस्परांचें रक्षण करीत असे. पण ही स्थिति फार काळ टिकली नाही. मनुष्याचे दुष्ट मनोविकार प्रबळ होत गेले. परस्पर साहाय्य करण्याची बुद्धि नष्ट झाली. सर्वत्र स्पर्धेचें साम्राज्य सुरू झालें. समाज विस्कळीत झाला. मनुष्याला कर्तव्याकर्तव्याचा विसर पडला. नीति-अनीतीचा विचार राहिला नाही. सर्वत्र 'मात्स्यन्याय' चालू झाला. ही अराजकावस्था दूर करण्यासाठी देवांनी ब्रह्मदेवाची प्रार्थना केली. ब्रह्मदेवाने त्यांना दण्डनीति सांगितली. पण ती प्रत्यक्ष अमलांत कोण आणणार? लोकांनी त्यासाठी अधिपतीची मागणी केली. तेव्हा ब्रह्मदेवाने राजपद स्वीकारण्याची मनूला आज्ञा

केली. पण मनूने उत्तर दिलें, ' असन्मार्गानें वागणाऱ्या लोकांवर राज्य करणें पातक आहे. तेव्हा मी तें पद स्वीकारण्यास तयार नाही.' त्यावर लोक म्हणाले, ' राष्ट्रांत पातक घडेल तें त्याच्या कर्त्यास लागेल. तूं भिऊं नको. तुला आम्ही शेतीच्या उत्पन्नाचा एकषष्ठांश भाग देऊं.' त्यानंतर मनूने राजपद स्वीकारलें.

प्रजेने राजाला दिलेलें हें अभिवचन म्हणजे, राजा व प्रजा यांच्या दरम्यानच्या कराराचा एक भागच आहे. राज्यारोहणप्रसंगीं प्रजापालनाची प्रतिज्ञा करून राजाहि त्या कराराचा दुसरा भाग पूर्ण करीत असे. अशा कराराच्या आधारावर राजसत्तेची — व राज्यसंस्थेचीहि — उत्पत्ति सांगण्यांत राज्याचें भौतिक स्वरूप स्पष्ट होतें. पण शांतिपर्वांत अनेक ठिकाणीं राजावर परमेश्वरस्वरूपाचाहि आरोप केला आहे. ' राजा हा मनुष्य आहे असें समजून राजाचा कोणींहि अवमान करूं नये. कारण राजा म्हणजे मनुष्यरूपाने पृथ्वीवर स्थित झालेली देवताच आहे.' आणि याच विचारसरणीचा प्रभाव पुढील काळांत दिसून येतो.

राजा आणि प्रजा यांच्या परस्पर संबंधांविषयी दोन अगदी परस्पर भिन्न उपपत्ति शांतिपर्वांत आढळतात. ' हे संबंध परस्पर अभिवचनांतून निर्माण झाले होते, म्हणून ते पाळण्याचें नैतिक बंधन दोघांवरहि असलें पाहिजे ' ही एक उपपत्ति. पण या बुद्धिवादी व न्याय्य उपपत्तीशेजारीच राजाला ' देवतास्वरूप मानून प्रजेने निमूटपणें त्याची आज्ञा पालन करावी, ' अशी राजाला अनियंत्रित सत्ता बहाल करणारी दुसरीहि उपपत्ति प्रतिपादन केलेली आहे. ' राजा यथाकाल अग्नि, सूर्य, मृत्यु, कुबेर आणि यम या पांच देवतांचीं रूपें धारण करतो, ' अथवा ' दिसण्यांत केवळ मनुष्य म्हणून राजाचा कधीहि अपमान करूं नये, कारण खरोखर राजा मनुष्यरूपाने वावरणारी मोठी देवता आहे, ' हीं शांतिपर्वांतील वचनें या संदर्भांत उल्लेखनीय आहेत. राजा शांतस्वभावी, न्यायनिष्ठ, प्रजेचें कल्याण करणारा असला पाहिजे अशी धर्माज्ञा आहे. पण ती केवळ अपेक्षाच म्हटली पाहिजे. कारण त्याने या आज्ञेला अनुसरून वर्तन न ठेवलें तर ! त्यावर व्यावहारिक उपाय कांहीच नाही. अशा राजाला प्रजेने पदच्युत करण्याची त्या काळीं प्रथा होती असें केवळ एखाद्या वेन राजाच्या कथेवरून म्हणणें धाडसाचें ठरेल. लोकमताचें प्रभावी दडपण पडण्यासारखी त्या काळची परिस्थिति राहिली नव्हती. आणि राजाला बंधनकारक ठरणारी एखादी परिणामकारक व्यवस्थाहि राजकीय अथवा धार्मिक ग्रंथांनी सुचवि-

लेली नाही. त्यामुळे पुढील काळांत अनियंत्रित राजसत्ता हाच एकमेव राज्य-प्रकार भारतांत वाढीस लागला. राज्याचा वाढता विस्तार, जातिसंस्थेचें प्राबल्य, कर्मकांडाचें प्रस्थ, पश्चिमेकडून होणारीं परकीय आक्रमणें इत्यादि कारणांनीहि राजाच्या अनियंत्रित सत्तेला अधिकच बळकटी मिळत गेली. या सर्व परिस्थितीचा परिपाक म्हणजे भारताला केवळ राजकीयच नव्हे, तर इतर क्षेत्रांतहि प्रातिनिधिक व्यवहारांची आणि त्यांना आनुषंगिक असलेल्या व्यापक सहकारी जीवनाची खरीखुरी परंपराच लाभूं शकली नाही. राज्यविषयक कार्यांत सामान्य प्रजेने भाग घेण्याची प्रथा नसल्यामुळे देशांत देशी-विदेशी कोणतीहि राजसत्ता असो, तिच्या आज्ञा निमूटपणें मान्य करणें आणि तुटपुंज्या ग्रामव्यवस्थेचें रहाटगाडगें शतकानुशतकें चालू ठेवणें, हेंच सामान्य भारतीयांचें राजकीय जीवन बनलें.

' सम्राटहि मानवच आहे ' : चीनचें राज्यशास्त्र

भारताप्रमाणेच चीनची सांस्कृतिक परंपराहि फार प्राचीन आहे. पूर्वेकडील देशांत चीनचीं साम्राज्यें अतिप्राचीन समजलीं जातात. पण आजपर्यंत तेथील नैतिक आणि धार्मिक विचारांवरच पाश्चात्य विचारवंतांनी अधिक भर दिल्यामुळे, चिनी राज्यशास्त्रासंबंधी अधिक माहिती उपलब्ध झाली नाहीं. वस्तुतः कन्फुसीअसने नैतिक कल्पनांविषयी जेवढें विवेचन केलें तेवढीच किंबहुना त्याहूनहि अधिक राजकीय विचारांची चिकित्सा केलेली आहे. त्याने स्वतः कित्येक राजकीय उलाढालींत भाग घेतला होता. तो धर्मसंस्थापक होता तसाच राजकीय तत्त्वज्ञहि होता. चीनचें वैचारिक जीवन समृद्ध करण्यांत त्याचें स्थान अनन्य समजलें जातें. ' राजा हा ईश्वराचा अंश आहे ' ही अथवा अशीच इतर दैवी कल्पना चिनी विचारवंतांना मान्य नसावी असें दिसतें. त्यामुळे सामाजिक गरजांसाठी राज्यें उलथून पाडणें आणि राजांना नष्ट करणें या घटना चीनमध्ये वरचेवर घडत असत. अशा घटनांचें समर्थनहि चिनी विचारवंतांनी केलें आहे. कन्फुसीअसने म्हटलें आहे, ' शासनसत्ता म्हणजे दैवी अधिकाराने सम्राटाला मिळालेली सत्ता नसून, मानवी बुद्धि आणि सद्गुण यांवर ती अधिष्ठित असते. '

मेन्सिअस हा कन्फुसीअसचा पट्टशिष्य. त्याने राज्यशास्त्राचा अधिक मूलगामी विचार केला होता. त्याच्या मतें : ' मनुष्या-मनुष्यांत केवळ सत्ता-

धिकारामुळे विषमता असतां कामा नये.’ त्या वेळच्या सम्राट शूनचा उल्लेख करून तो म्हणतो, ‘ सम्राट शून आणि मी दोघेहि मानवच आहोत. कोणाहि व्यक्तीला प्रयत्न केल्यानंतर सम्राट शूनइतकें श्रेष्ठ होतां येईल.’ ‘जो राजा विवेक आणि सद्‌गुण सोडतो तो खरोखर मृत्यूच्या शिक्षेसच पात्र ठरतो. सामान्य माणसाचाच नियम त्यालाहि लावला पाहिजे.’ राजाच्या कर्तव्या-विषयी त्याने म्हटलें आहे, ‘ भूमि सर्व समाजाला पुरेल एवढें धान्य निर्माण करते. पण त्याचा उपभोग सर्व समाजाला होत नसेल तर तो तिचा दोष नसून शासनसत्तेचा आहे असें म्हटलें पाहिजे.’ पण चीनच्या समाजांतहि या बुद्धि-वादी आणि व्यापक विचारांची परंपरा टिकलेली दिसत नाही. प्रातिनिधिक संस्था आणि त्यांना आवश्यक लागणारी राजकीय तत्त्वज्ञानाची परंपरा या दोन्ही गोष्टींचा अभाव असल्यामुळे चीनमध्येहि भारताप्रमाणेच अनियंत्रित राजसत्तेची पकड घट्ट बनली.

भारत आणि चीननंतर ग्रीस देशांतील राजकीय विचारांचा उदय आणि विकास पाहणें आवश्यक आहे. पुढील प्रकरणापासून त्यांचें विवेचन केलें आहे.

* * *

परिशिष्ट

भारत —

महात्मा बुद्ध	इ. स. पू.	५५७–४७७
कौटिल्य	,,	चौथें शतक
शांतिपर्व (रचनाकाल)	,,	तिसरें शतक

चीन —

कन्फुसीअस	,,	५५२–४७९
मोत्से	,,	३८०– ?
मेन्सिअस	,,	३७२–२८९

ग्रीस —

सॉक्रेटिस	,,	४६९–३९९
प्लेटो	,,	४२७–३४७
ॲरिस्टॉट्‌ल	,,	३८४–३२२

* * *

ग्रीक राजकीय तत्त्वज्ञान

अथेन्सचें विचार-धन

युरोपीय राज्यशास्त्राचा उदय ग्रीस देशांत झाला. न्याय, स्वातंत्र्य, लोकसत्ता, राज्यघटना इत्यादि ज्या कल्पना आणि विचार आधुनिक राज्यशास्त्रांत मूलभूत समजले जातात त्या सर्वांवर ग्रीक तत्त्वज्ञानाचें आणि राजकीय अनुभवांचें स्पष्ट प्रतिबिंब पडलेलें दिसून येतें. अडीच हजार वर्षांपूर्वींचीं ग्रीक नगरराज्यें आणि राज्यपद्धतीसंबंधी त्यांनी केलेले विविध प्रयोग हाच युरोपच्या आणि पर्यायाने जगाच्या आधुनिक राज्यशास्त्रीय विचारांचा पाया होय. ही वैचारिक भूमिका तयार करण्यांत तत्कालीन इतर कोणत्याहि ग्रीक नगरराज्यापेक्षा अथेन्सचा वाटा फार मोठा होता. त्या काळांत अथेन्स शहर ग्रीस देशाचें विद्यापीठ होतें. तेथे साहित्य आणि विज्ञान, शास्त्र आणि कला, तत्त्वज्ञान आणि राज्यकारभार यांचें संशोधन आणि प्रयोग अनेक शतकें चालू होते. त्यामुळेच अथेन्सला ग्रीसमधील इतर कोणत्याहि नगरराज्यापेक्षा अधिक महत्त्वाचें स्थान प्राप्त झालें होतें. त्या वेळीं ग्रीसमध्ये शंभरांवर लहान-मोठीं नगरराज्यें होतीं; पण आज त्यांपैकी अनेकांचीं नांवेंहि उपलब्ध नाहीत. काळाच्या ओघाबरोबर त्यांचे सर्व अवशेष नष्ट झाले. अथेन्सचें श्रेष्ठत्व मात्र अद्यापहि टिकून राहिलें. कारण, अथेन्सने राज्यकारभाराबरोबर विविध क्षेत्रांत जें विचार-धन निर्माण करून ठेवलें तें अत्यंत मोलाचें आहे. युरोपच्या इतिहासांत ‘अंधार-युग’ म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या कालखंडांत या विचार-वैभवाचा विसर पडला होता हें खरें. पण बाराव्या शतकापासून या विचारांचें पुनरुज्जीवन झालें. प्लेटो-ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांच्या अभ्यासाने युरोपभर राजकीय विचारांना एक नवी दिशा लागली. त्यामुळे मध्ययुगीन कर्मठ धर्मकल्पनांना

आणि रूढ सामाजिक संकेतांना फार मोठा धक्का बसला. त्यांतूनच नव्या राजकीय विचारांना चालना मिळाली. युरोपच्या आधुनिक प्रगतीचीं जीं कांही कारणें असतील त्यांत अथेन्सच्या विचारांचा युरोपला मिळालेला वारसा हें एक महत्त्वाचें कारण समजलें पाहिजे.

नगरराज्य आणि नागरिक

अथेन्सच्या विचारांचें मोजमाप करण्यापूर्वी एकंदर ग्रीस देशांतील नगर-राज्यपद्धतीचीं वैशिष्ट्यें कोणतीं होतीं हें पाहणें जरूर आहे. नगरराज्यांचें अस्तित्व इ. पू. ७०० वर्षे असल्याचा पुरावा सापडतो. त्यांची संख्या शंभरावर असून तीं सर्व स्वतंत्र होतीं. त्यांना एका राजकीय अमलाखाली ठेवूं शकेल अशी समर्थ मध्यवर्ती राजवट अस्तित्वांत नव्हती. तरी पण त्यांच्या सामाजिक चालीरीती, धर्म, देवता, पुराणकथा यांसंबंधीच्या कल्पना यांत मात्र पुष्कळच साम्य होतें. ग्रीक समाजाच्या इतिहासांत या नगरराज्यांना फार महत्त्वाचें स्थान होतें. त्यांनी एकतंत्री राजसत्तेपासून अनेकतंत्री लोकसत्तेपर्यंत राज्य-व्यवस्थेचे निरनिराळे प्रयोग केले. राजकारण हें ग्रीक लोकांच्या जीवनाचें एक महत्त्वाचं अंग बनलेलें होतें. समाजांतील बहुसंख्य लोक कोणत्या ना कोणत्या तरी नात्याने राज्यकारभाराशीं निगडित असल्यामुळे समाजांत राज-कारणासंबंधीच प्रामुख्याने विचार होत असे. नगरराज्य हाच नागरिकांचा धर्म व त्यांत होणारे सामाजिक उत्सव हेच त्यांचे धार्मिक उत्सव होते. म्हणूनच ॲरिस्टॉटलने म्हटल्याप्रमाणे, “ नगरराज्य ही केवळ दंडसंस्था नव्हती. ती नागरिकांची एक जीवनपद्धति होती. तींत नागरिकांना केवळ विधि-नियमांच्या बंधनांमुळे राहण्याची सक्ती नव्हती. आत्मविकासासाठी ती जीवन-पद्धति अवलंबिणें नागरिकांना आवश्यक वाटत असे. अर्थ, नीति, राजकारण, समाजहित या सर्वांचाच समावेश नगरराज्याच्या उदात्त कल्पनेंत झालेला होता. ” ज्या व्यक्तीमध्ये राज्य करण्याची अथवा करवून घेण्याची पात्रता असेल तोच खरा नागरिक असं समजण्यांत येई. कोणत्याहि प्रश्नासंबंधी नगरांतील लोक एकत्र जमून निर्णय घेत. तो निर्णय सर्व नागरिकांना बंधन-कारक असे. अर्थात् अशा वेळीं कित्येक प्रश्नांच्या निरनिराळ्या बाजूंवर उलट-सुलट चर्चा होणें साहजिक होतें. अशा सतत चालणाऱ्या विचारांच्या देव-

घेर्वींतूनच राज्यविषयक अनेक विचार निर्माण झाले. राजकीय संस्थांना आकार मिळत गेला.

नगरराज्याची लोकसंख्या मुख्यतः तीन वर्गांत विभागलेली असे. समाजाच्या तळाशीं गुलामांचा वर्ग होता. गुलामांना कोणत्याहि प्रकारचे राजकीय अधिकार नव्हते. त्यांना सामाजिक दर्जाहि नव्हता. नागरिकांसाठी राबणें आणि आयुष्यभर त्यांची सेवाचाकरी करणें हेंच त्यांचें आयुष्य होतें. त्यांना सैन्यांत, व्यापारांत अथवा राजकीय सभांत कोठेंच स्थान नव्हतें. शेतीचा धंदा अथवा इतर कारागिरीचे व्यवसाय करणें — आणि तेहि मालकासाठी — एवढेंच त्यांचें काम. प्रत्येक नगरराज्यांत त्यांची संख्या फार मोठी असे. एकट्या अथेन्स शहरांत साठ टक्क्यांपेक्षा अधिक गुलाम होते. यावरून गुलामांच्या संख्येची कल्पना येऊं शकेल. ग्रीक समाजाच्या आर्थिक जीवनाची इमारत याच गुलामांच्या श्रमावर मुख्यतः उभारलेली होती. नगरराज्यांतील दुसरा वर्ग म्हणजे परदेशी लोकांचा. अथेन्ससारख्या त्या वेळच्या मोठ्या शहरांत व्यापार-उदीम करण्यासाठी इतर देशांतील बरेच लोक येणें साहजिक होतें. त्यांना नागरिकत्वाचे हक्क नव्हते. ते स्वतंत्र असत. समाजांत इतर नागरिकांप्रमाणे त्यांना प्रतिष्ठाहि असे. पण राजकीय कामकाजांत मात्र ते भाग घेऊं शकत नसत. नगरराज्यांतील तिसरा वर्ग नागरिकांचा. नगरराज्याचें भवितव्य याच वर्गाच्या हातीं असे ; त्यामुळे त्याला प्रतिष्ठा आणि महत्त्वाचें स्थान मिळालें होतें. सार्वजनिक कार्यांत प्रत्येक नागरिकाने किमानपक्षी कांहीतरी भाग घेतलाच पाहिजे असा दंडक होता. निदान नगर-पंचायतीला (Assembly) उपस्थित राहण्याचें कर्तव्य तरी त्याला पार पाडणें आवश्यक होतें. जमिनीची मालकी याच वर्गाकडे होती आणि लष्करी शिक्षणहि याच वर्गाला मिळत असे.

नगरराज्यांतलि राजकीय संस्थांची कल्पना येण्यासाठी नमुन्यादाखल अथेन्स-मधील अशा संस्थांचें स्वरूप पाहणें सोयीचें ठरेल. नगरराज्यांतील सर्व पुरुषांची एक नगर-पंचायत बनविलेली असे. वीस वर्षे वयावरील प्रत्येक नागरिकाला तींत भाग घेण्याचा अधिकार होता — नव्हे तें त्याचें कर्तव्य होतें. नगर-पंचायतीच्या सभा वर्षांतून दहा वेळां नियमित भरत असत. त्यांशिवाय कार्य-परत्वे अधिक वेळांहि सभांचें काम चाले. या नगर-पंचायतीने घेतलेले निर्णय

म्हणजेच त्या राज्याचे विधिनियम. त्यांच्या अमलबजावणीसाठी पांचशें नागरिकांची एक वरिष्ठ सभा (Council) व न्यायालयें (Courts) असत. त्याशिवाय स्थानिक कारभार पाहण्यासाठी नगराचे सुमारे शंभर विभाग पाडून त्या विभागांचें काम त्यांतील विभागसंस्थांकडे सोपविलेलें असे. या संस्थांचे सभासदत्व कांहीं नागरिकांना वंशपरंपरेनें प्राप्त झालेलें असे, तर कांही जणांची नगराध्यक्षांकडून निवड केली जाई. या संस्थांतून कामाचा अनुभव घेतलेले नागरिकच मुख्यतः पुढे नगर-पंचायतींतहि प्रभावी ठरत असत.

नगर-पंचायतीचे अधिकार मोठे असले तरी सत्तेचीं खरीं सूत्रें वरिष्ठ सभेकडेच असत. पांचशें सभासदांची ही सभा कर लादणें, राज्याच्या जमाखर्चाची व्यवस्था पाहणें, सार्वजनिक मालमत्तेची व्यवस्था लावणें, इत्यादि कामें करीत असे. नगरराज्यावर दूरगामी परिणाम करणाऱ्या गोष्टींना प्रथम नगर-पंचायतीकडून मान्यता मिळणें जरूर असे. विशेषतः युद्ध पुकारणें अथवा थांबविणें, तह करणें इत्यादि बाबतींत तर नगर-पंचायतीचाच निर्णय शेवटचा समजला जाई. पण कित्येक वेळां वरिष्ठ सभा या सर्व गोष्टी आपल्या अधिकारांत करून टाकीत असे. त्यामुळे या सभेला फार महत्त्वाचें स्थान प्राप्त झालेलें होतें. अथेन्समधील न्यायसंस्थेसहि नागरिक-जीवनांत महत्त्वाचें स्थान होतें. न्यायनिवाडे करण्याशिवाय कांही बाबतींत. त्यांची अमलबजावणी करण्याचीहि जबाबदारी तिच्याकडे होती. हें काम पंच (Jurymen) बजावीत असत. स्थानिक कारभारासाठी पाडलेल्या नगरविभागांतूनच या पंचांची निवड केली जाई. त्यांची संख्या सहा हजार असे. एकेका निवाड्यासाठी तीन-चारशें पंचांची सभा भरून तिच्यापुढे आरोपी आणि फिर्यादी स्वतःच आपली कैफियत मांडीत असत. निकाल पंचांच्या बहुमताने घेतला जाई. तोच शेवटचा आणि कायमचा निकाल. नगर-पंचायत अथवा वरिष्ठ सभा यांनीं केलेल्या विधिनियमांचें वैध स्वरूप तपासण्याचा व त्यावर निवाडा देण्याचा अधिकारहि या न्यायालयांना होता.

नगर-पंचायत, वरिष्ठ सभा आणि न्यायालयें हेच खरोखर अथेन्सच्या लोकशाहीचे मुख्य आधार. त्यांत कार्यक्षमता आणि व्यापकता यावी म्हणून निवडणुकीच्या पद्धति, अधिकाराची मुदत, अधिकाराचें कार्यक्षेत्र, इत्यादि

तांत्रिक गोष्टींचाहि त्या काळीं सूक्ष्मतेने विचार करण्यांत आला होता. तसेच या संस्थांच्या कार्यामागे अनेक वर्षांच्या परंपरा व विशिष्ट राजकीय तत्त्वज्ञान होतें. त्यांतूनच नागरी जीवनाचा विकास होत गेला. नगरराज्याच्या कारभारांत जिवंतपणा येण्यासहि त्या परंपरा व तत्त्वज्ञानच प्रामुख्याने कारणीभूत होतें. त्यांचा इतिहास इ. स. पू. हजार-बाराशें वर्षेपर्यंत मागे जाऊं शकेल. पण स्थूलमानाने ग्रीसच्या राजकीय इतिहासास इ. स. पू. पांचव्या शतकापासून आरंभ झाला म्हटल्यास तें चूक ठरणार नाही. नगराच्या सार्वजनिक कारभारांत भाग घेण्याची प्रथा त्यापूर्वीपासून चालू होती. पण तो कारभार अधिक सुसंगतपणे व्हावा, त्यांत आवश्यक त्या सुधारणा केल्या जाव्या, सामाजिक जीवनाला नैतिक विचारांची बैठक मिळावी आणि राज्यकर्त्यांच्या व नागरिकांच्या कर्तव्यांविषयी निश्चित धोरण असावें या गोष्टींना मुख्यतः इ. स. पू. पांचव्या शतकानंतरच सुरुवात झाली. या शतकांत ग्रीसमध्ये दोन महायुद्धें झालीं आणि त्यांनी ग्रीक नगरराज्यांत फार मोठी खळबळ निर्माण केली. आर्थिक व राजकीय क्षेत्रांतहि मोठे बदल घडवून आणण्यास तीं युद्धें कारणीभूत ठरलीं. पर्शियन युद्ध या शतकाच्या आरंभीं झालें. पर्शियाच्या साम्राज्यशाही आक्रमणापुढे ग्रीक नगरराज्यें टिकाव धरूं शकलीं नाहीत. पण युद्धभूमीवर घडलेल्या या घटनेचा विचारक्षेत्रांत एक निराळाच परिणाम घडून आला. ग्रीक नगरराज्यें शतकानुशतकें स्वयंकेंद्रित व जगापासून सामान्यतः अलिप्त अशींच होतीं. त्यांना पर्शियांतील एकतंत्री राज्यपद्धतीचा व राज्यविस्ताराच्या कल्पनेचा परिचय होऊन तेथील राज्यकारभाराचेंहि ज्ञान होऊं शकलें. याच शतकाच्या शेवटीं ग्रीसमध्ये घडलेली दुसरी महत्त्वाची घटना म्हणजे अथेन्स व स्पार्टा या प्रमुख नगरराज्यांत झालेलें युद्ध. त्यांत अथेन्सचा पराभव झाला. म्हणजे एका अर्थाने अथेन्सच्या लोकशाहीला स्पार्टाच्या लष्करशाहीपुढे हार खावी लागली. या घटनेमुळे अथेन्सच्या विचारवंतांना आपल्या राज्यविषयक कल्पना पुन्हा तपासून पाहण्याची आवश्यकता वाटली असल्यास नवल नाही. पर्शियन एकतंत्री राजवट, अथेन्सची लोकशाही परंपरा आणि स्पार्टाची लष्करशाही या तीन भिन्न राज्यपद्धतींचा जणु त्या शतकांत संघर्ष झाला. तात्त्विक विचारांना चालना देण्यास हीं कारणें भरपूर होतीं. जीवनांत एखादी प्रचंड घटना घडावी, सर्व ध्येयांना व तत्त्वांना हादरा बसावा आणि मग त्यांतूनच तत्त्वचिंतनाला,

आत्मनिरीक्षणाला चालना मिळावी, तसा प्रकार अथेन्सच्या बाबतींत घडला. सर्व सामाजिक संस्था, राजकीय संघटना आणि त्यामागची विचारसरणी यांसंबंधी पुन्हा नव्याने विचार करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली.

चार प्रमुख विचार-धारा

राजकारणावर चर्चा करण्याची आवड अथेन्सच्या नागरिकांत पूर्वीपासूनच होती. पण वर उल्लेखिलेल्या घटनांनंतर राजकारणाचा वादविवादपद्धतीने विचार करणारा विचारवंतांचा एक नवा वर्गच निर्माण झाला. त्यांपैकी कांही जणांनी स्वतंत्र आश्रम स्थापन करून संभाषणचातुर्य, वादपटुत्व, विवेचन-पद्धति यांचें शिक्षण देण्याची सोय केली. जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आणि मानवी जीवनासंबंधींचें तत्त्वज्ञान यांचीहि शिकवण ते देत असत. निसर्ग-सिद्धान्त व मनुष्य यांचे संबंध, सामाजिक नीति व व्यक्तिस्वातंत्र्य यांचेंहि विवेचन करण्याची त्यांनी प्रथा सुरू केली. थोडक्यांत, अथेन्सच्या नागरिकांचें वैचारिक जीवन घडविण्याचें कार्य या आश्रमांतून होऊं लागलें. या आश्रमांचे आचार्य हेच युरोपच्या तत्त्वज्ञानाचे जनक आणि या आश्रमांचा इतिहास म्हणजेच युरोपच्या प्राचीन तत्त्वज्ञानाचा इतिहास होय. तत्कालीन आचार्यां-पैकी प्रोटागोरस, सॉक्रेटिस, इपिक्युरस आणि झेनो या चार तत्त्वज्ञांचा प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल.

मनुष्य हाच सर्व मूल्यांचा निकष

वरील चार विचारधारांपैकी कालक्रमाप्रमाणें प्रोटागोरसने प्रतिपादन केलेली सोफिस्ट विचारप्रणाली अगोदरची आहे. वस्तुतः काटेकोर अर्थाने प्रोटागोरस हा सोफिस्ट तत्त्वज्ञानाचा प्रणेता म्हणतां येणार नाही. या तत्त्व-ज्ञानाचीं बीजें त्याच्यापूर्वीहि अथेन्सच्या विचारपरंपरेंत दिसून येतात. पण प्रोटागोरसने त्याचा पुरस्कार विशेष हिरीरीने केला. इ. स. पू. पांचव्या शतकाच्या मध्यावर ही विचारधारा सुरू झाली. सोफिस्ट तत्त्वज्ञानाप्रमाणे सर्व ज्ञानांचें, तत्त्वांचें मुख्य केंद्र म्हणजे मानव. मानवी जीवन हेंच अंतिम सत्य समजून त्यावरून इतर सर्व गोष्टींचें मोजमाप ठरविलें पाहिजे. ‘मनुष्य हाच सर्व गोष्टींचा मानदंड’, ही प्रोटागोरसची उक्ति प्रसिद्ध आहे. जगांतील कोणतेंहि

ज्ञानक्षेत्र असो अथवा नैतिक विधिनिषेध असोत त्यांचा चांगलेपणा अथवा वाईटपणा हा केवळ मनुष्यजीवनाच्या दृष्टीनेच विचार करून ठरविला पाहिजे. विश्वासंबंधीच्या अव्यक्त कल्पना सोफिस्टांना मान्य नव्हत्या. तसेंच सत्य, न्याय इत्यादि मूल्यांनाहि प्रत्यक्ष मानवी जीवनाशीं सुसंबद्ध अर्थ असला पाहिजे. थोडक्यांत, त्यांच्या मतें 'मनुष्य हाच सर्व मूल्यांचा निकष'. मानवी जीवनाचा अर्थ समजून घ्यावयाचा असेल तर त्यासाठी निसर्ग, त्यामागील अव्यक्त शक्ति अथवा अशाच इतर कल्पना गृहीत धरण्याची आवश्यकता नाही. खुद्द मनुष्याच्या वर्तनक्रमावरूनच तो अर्थ समजू शकेल. समाजांतील सर्व संस्था नैसर्गिक नसून परंपरेने मानवांकडूनच निर्माण झालेल्या असतात. राजकीय सत्तेचा पाया सामर्थ्य, बल (Force) हाच असून त्याचे सर्व विधिनियम राजकीय उपयुक्ततेनुसार बनविलेले असतात. त्यामुळे त्याला नैतिक आधार असतोच असें नाही. म्हणूनच अशा विधिनियमांचें पालन करणें अथवा न करणें हा प्रत्येक व्यक्तीचा एक वैयक्तिक प्रश्न ठरतो. सत्य, असत्य, न्याय्य, अन्याय्य यांची छाननी प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःच्या बुद्धीने केली पाहिजे. त्यासाठी गृहीत तत्त्वांची मदत घेणें जरूर नाही. सोफिस्टांचें हें तत्त्वज्ञान संपूर्णतः व्यक्तिवादी असून त्याची उभारणी बुद्धिप्रामाण्यावर केलेली आहे. हे विचार तत्कालीन ग्रीक समाजाला मानवण्यासारखे नव्हते. पण त्यांचा बऱ्याच अंशीं प्रभाव सॉक्रेटिसासारख्या स्वतंत्र विचाराच्या तत्त्वज्ञावर मात्र झालेला दिसून येतो.

ज्ञान आणि नीति एकरूप

सॉक्रेटिसाने निर्माण केलेली विचारधारा सोफिस्टांपेक्षा पुढील काळांत अधिक परिणामकारक ठरली. ह्याचें कारण त्याच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे त्याच्या प्रभावी व्यक्तित्वांतहि आढळून येतें. सॉक्रेटिसाने अथेन्सच्या उत्कर्षाची परिसीमा पाहिली होती. पण त्याचबरोबर आयुष्याच्या अखेरीस तेथील राजकीय अधोगति पाहण्याचेंहि त्याच्या नशिबीं आलें होतें. त्याचा जन्म इ. स. पू. ४६९ मध्ये झाला. मूर्तिकार म्हणून त्याने आपल्या जीवनाला आरंभ केला. पण त्या व्यवसायांत त्याचें मन रमलें नाही. त्याने सैन्यांत कांही दिवस नोकरी केली आणि राज्यकारभारांतहि लहान हुद्द्यांचीं कामें पार पाडलीं. पण त्याच्या तत्त्व-चिंतक मनाला त्यांपैकी एकहि व्यवसाय आवडला नाही. त्याने उपजीविकेचे

सर्व व्यवसाय सोडले आणि आपले विचार समाजाला सांगणें, हेंच एक जीवनध्येय स्वीकारलें. जीवनाच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत त्याने हेंच कार्य निर्भयपणें केलें. त्यापायींच त्याला मृत्यु पत्करावा लागला. आपल्या विचारांच्या प्रसारासाठी त्याने आश्रम काढला नाही अथवा ग्रंथलेखनहि केलें नाही. रस्त्यावर उभें राहून समोरच्या जमावाला प्रश्नोत्तरांच्या स्वरूपांत आपले विचार सांगणें ही त्याची शिक्षणपद्धति. त्याच्या मतें : मनुष्याची सदसद्विवेकबुद्धि हीच त्याची खरी मार्गदर्शिका. तिला अनुसरून सर्व सामाजिक नीतिनियमां-संबंधी निर्णय घेणें हें प्रत्येक व्यक्तीचें कर्तव्य आहे. ज्ञान आणि नीति हीं दोन्ही एकरूपच असलीं पाहिजेत. जो नीतिमान तोच खरा ज्ञानी. उच्च नीति-मत्तेशिवाय केवळ ज्ञानाला अर्थ नाही.

सॉक्रेटिसाचे हे विचार तत्कालीन राज्यकर्त्यांना मानवणें शक्य नव्हतें. तो तरुणांचीं मनें बिघडवितो असा त्याच्यावर आरोप ठेवून त्याचा त्यांनी अनेक प्रकारांनी छळ केला. शेवटीं न्यायालयापुढे त्याला उभें करण्यांत आलें. न्यायालयाने त्याला मृत्यूची शिक्षा ठोठावली.

सॉक्रेटिसानें शेवटपर्यंत आपलें नीतिधैर्य सोडलें नाही. त्याने मृत्यु पत्करला पण आपल्या बुद्धीला भ्रष्ट होऊं दिलें नाही. त्यामुळे त्याच्या जीवनाइतकेंच त्याच्या मृत्यूचेंहि मोल वाढलें. पाश्चात्य संस्कृतीच्या उदयकालीं सॉक्रेटिसाने घालून दिलेला हा नैतिक सामर्थ्याचा आदर्श युरोपांतील अनेक सत्यसंशोधकांना व शास्त्रज्ञांना प्रेरक ठरला.

सॉक्रेटिसाने ग्रंथलेखन केलेलें नसल्यामुळे प्रत्यक्ष राज्यशास्त्रीय विचारांत त्याने किती भर घातली हें निश्चित सांगतां येणार नाही. पण त्याचे नीति-विषयक विचार हे त्या काळांतील राजकीय व नैतिक अराजकाचा प्रतिकार करण्यासाठी निर्माण झाले होते हें मात्र निश्चित. शिवाय, प्लेटोच्या राजकीय विचा-रांचीं बीजें सॉक्रेटिसाच्या विचारांतच सापडतात हेंहि लक्षांत घेणें जरूर आहे.

आदर्श राज्यनीतीचा उद्गाता : प्लेटो

राज्यसंस्थेचें कल्पनाचित्र

सॉक्रेटिसाच्या जीवनाचा व विचारांचा परिणाम अथेन्समधील अनेक तरुणांच्या मनावर झाला; त्यांत प्लेटोचें स्थान अनन्य होतें. त्याने सॉक्रेटिसाचे

विचार आत्मसात् करून त्यांत स्वतःच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाची भर घातली. प्लेटोच्या पूर्वी राजकीय तत्त्वज्ञानासंबंधी पद्धतशीरपणे कोणीं विवेचन केलें नव्हतें. युरिपिडसच्या कांही नाटकांतून त्या वेळच्या राजकीय घडामोडींचें प्रतिबिंब उमटलेलें दिसून येतें. तसेंच, पेरिक्लसने सैनिकांपुढे केलेल्या भाषणांतहि राजकीय विचारांचे पडसाद ऐकूं येतात. पण या भाषणाला अथवा नाटकांतील विचारांना सुसंगत आणि सुसूत्र राजकीय तत्त्वज्ञानाचा दर्जा प्राप्त होऊं शकत नाही. खऱ्या अर्थानें राजकीय तत्त्वज्ञानाचें विवेचन प्लेटोपासूनच सुरू होतें. प्लेटोचा जन्म इ. स. पू. ४२७ मध्ये अथेन्स शहरांतील एका प्रतिष्ठित घराण्यांत झाला. वयाच्या विसाव्या वर्षी सॉक्रेटिसाचें शिष्यत्व पत्करून त्याने निरनिराळया शास्त्रांचें अध्ययन केलें. अभ्यासाला प्रत्यक्ष समाजनिरीक्षणाची जोड देण्यासाठी त्याने इटली, सिसिली, ईजिप्त आणि भूमध्य समुद्रकिनाऱ्यावरील कांही प्रमुख राज्यांत प्रवास केला. कांही दिवस सिराक्यूसच्या राजाचा सल्लागार आणि मित्र या नात्याने राहण्याचीहि संधि त्याला मिळाली होती. प्लेटोच्या काळांत अथेन्स राज्यांत एक प्रकारची बजबजपुरी व अव्यवस्था माजलेली होती. लोकशाहीच्या ह्या अवनत अवस्थेचा प्लेटोच्या मनावर फार खोलवर परिणाम झाला. त्याच वेळीं सॉक्रेटिसाला मृत्यूची शिक्षा देऊन न्यायालयानेहि स्वतःचें विडंबन करून घेतलें. या घटनेने प्लेटोच्या विचारांना फार मोठा धक्का बसला. अथेन्सच्या सामाजिक जीवनाविषयी नव्याने विचार करण्याची आवश्यकता त्याला वाटली. प्लेटोने आपल्या आयुष्यांतील शेवटचा पन्नास वर्षांचा काळ स्वतःच स्थापन केलेल्या विद्याश्रमांत (Academy) अध्ययन, अध्यापन आणि ग्रंथलेखन करण्यांत घालविला. त्याचे 'रिपब्लिक' (Republic), 'स्टेट्समन' (Statesman) आणि 'लॉज' (Laws) हे तीन ग्रंथ प्रसिद्ध असून ते संवादरूपाने लिहिलेले आहेत.

प्लेटोने आपल्या ग्रंथांत राजकारण, समाजशास्त्र, नीतितत्त्वें, धर्मकल्पना, अर्थशास्त्र, मानसशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयांचा परामर्श घेतला आहे. राज्यशास्त्राने नीतितत्त्वांच्या अधीन असलें पाहिजे यावर त्याचा मुख्य भर. म्हणूनच राज्यांचीं सत्तासूत्रें समाजांतील नीतिमान् आणि तत्त्वज्ञ यांच्या हातीं असलीं पाहिजेत असें तो प्रतिपादन करतो. सोफिस्टांचा व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद त्याला मान्य नव्हता. व्यक्तीने स्वतःचें जीवन समाजजीवनाशीं एकरूप केलें पाहिजे हें त्याचें

दुसरें तत्त्व. आणि समाजाच्या सर्वांगीण प्रगतीसाठी शिक्षण हाच एकमेव प्रभावी मार्ग आहे, हें त्याचें तिसरें तत्त्व होय. प्लेटोने आदर्श राज्यसंस्थेचें कल्पनाचित्र ‘ रिपब्लिक ’ ग्रंथांत रेखाटलें असून तें वरील तत्त्वांचा अवलंब केल्यास प्रत्यक्षांत येऊं शकेल असा विश्वास व्यक्त केला आहे.

राज्यसंस्थेची उत्पत्ति

राज्यसंस्था कां व कशी निर्माण झाली, हा राज्यशास्त्रांतील एक अत्यंत वादग्रस्त प्रश्न आहे. या संस्थेच्या उत्पत्तीमागे मानवी सहकार्याची गरज होती कीं भीतीच्या भावनेंतून तिचा जन्म झाला ? विशिष्ट करारांतून तिचा उदय झाला कीं बलिष्ठ व दुर्बल यांच्या संघर्षांतून ती अस्तित्वांत आली ? असे अनेक प्रश्न यासंबंधीं उपस्थित करून त्यांचीं उत्तरें राज्यशास्त्रज्ञांनी दिलेलीं आहेत. प्लेटोच्या मतें : परस्पर सहकार्याच्या मानवी भावनेंतून राज्यसंस्थेचा जन्म झाला. जगांतील कोणतीहि व्यक्ति आपल्या जीवनविषयक सर्व गरजा स्वतःच पूर्ण करूं शकत नाही. तिचें सामर्थ्य आणि आयुष्य मर्यादित असतें. आपल्या गरजा पूर्ण करण्यासाठी तिला इतरांचें साहाय्य मिळविणें जरूर असतें. खाणें, पिणें, लेणें, राहणें इत्यादि प्राथमिक स्वरूपाच्या गरजा पूर्ण करण्यासाठीहि एका मनुष्याला दुसऱ्या मनुष्यावर अवलंबून राहावें लागतें. अशा वेळीं निरनिराळीं माणसें निरनिराळ्या वस्तूंची निर्मिति करून त्यांची परस्परांत देवघेव करतात. समाजाच्या अगदी आरंभकाळीं जगाच्या पाठीवर भटकणारीं माणसें याच जीवनविषयक गरजांच्या पोटीं एकमेकांच्या सहवासांत आलीं. त्यांचे समूह बनले. त्यांतूनच समाज व राज्यें उत्पन्न झालीं. अशा प्रकारें बनलेल्या समाजांतील माणसांचा स्वाभाविक कल, सामर्थ्य आणि पात्रता कमी-अधिक असणें अपरिहार्य आहे. ह्याला अनुसरूनच समाजाची तीन प्रमुख वर्गांत विभागणी केली पाहिजे : अन्न, वस्त्र आणि घर या मनुष्याच्या तीन प्राथमिक गरजा आहेत. त्यांची निर्मिति करणारा समाजांत एक फार मोठा वर्ग असतो. त्याच्याजवळ बौद्धिक पात्रता कमी असून शारीरिक सामर्थ्य मात्र भरपूर असतें. तें तो ‘विकून’ त्याच्या मोबदल्यांत स्वतःच्या गरजा भागवितो. या वर्गाला श्रमजीवी (Hired Labourer) म्हणतां येईल. स्वतःचे श्रम विकून त्याला आपली उपजीविका करावी लागते. हा वर्ग समाजाची फक्त आर्थिक गरज पूर्ण करतो.

पण समाजाचें कार्य एवढ्याने पूर्ण होत नाही. त्याला स्वतःचें संरक्षण करण्याची अगाऊ तरतूद करणें आवश्यक असतें. त्यासाठी समाजांतील कांही लोकांना युद्धकलेचें शिक्षण घ्यावें लागतें. सैनिकांचा वर्ग याच गरजेंतून उत्पन्न होतो. तिसरा वर्ग राज्यकर्त्यांचा. समाजव्यवहार सुरळीतपणें चालावयाचे असतील तर त्यासाठी कांही नियम आणि शिस्त असणें जरूर ठरतें. पण असे नियम कोण करणार? श्रमजीवी वर्ग उपजीविकेचीं साधनें तयार करण्यांत गुंतलेला असतो आणि सैनिकांना संरक्षणाची जबाबदारी पार पाडावी लागते. समाजरचनेला विशिष्ट आधार देण्यासाठी या वर्गांतील लोकांना वेळ नसतो आणि पात्रताहि नसते. म्हणून समाजांतील बुद्धिमान् लोक या दिशेने विचार करूं लागतात. राज्यकारभार चालविण्याचें शास्त्र ते अवगत करून घेतात. हाच राज्यकर्त्यांचा वर्ग. तो एका अर्थाने समाजाचा पालक (Guardian) असतो. व्यवसायानुरूप समाजाचे पडलेले हे तीन वर्ग म्हणजेच राज्याचे तीन आधारस्तंभ. या वर्गांतील लोकांनी आपापलीं कामें आयुष्यभर केलीं तर त्यांचें वैयक्तिक कौशल्य आणि प्रावीण्य हीं तर वाढतीलच, पण त्यांच्या कौशल्याचा उपयोग समाजाच्या प्रगतीलाहि कारणीभूत होईल.

प्लेटोने समाजाची तीन वर्गांत विभागणी करून ती न्याय्य असल्याचें प्रतिपादन केलें आहे. त्याचें समर्थन करतांना तो म्हणतो : श्रम, शौर्य आणि ज्ञान या तीन मूलभूत मानवी शक्ति आहेत. उत्पादन करणें, संरक्षण करणें आणि मार्गदर्शन करणें या तीन कार्यांसाठी अनुक्रमें त्यांची योजना झाली पाहिजे. श्रमजीवी वर्गाने उत्पादन करावें, सैनिकांनी त्याचें संरक्षण करावें आणि बुद्धिमान् तत्त्वज्ञांनी समाजाला मार्गदर्शन करावें. या तीन वर्गांना प्लेटोने 'राज्याचे घटक' म्हटलें आहे.

पण केवळ वरील तीन वर्ग एकत्र कार्य करूं लागल्याने राज्याचें कार्य पूर्ण होऊं शकत नाही. या तिन्ही कार्यांना एकत्र ठेवणारें मुख्य तत्त्व 'न्याय' जर समाजांत नसेल तर त्या राज्याला कांही अर्थ उरणार नाही, असें प्लेटोने म्हटलें आहे. आणि न्यायाच्या कल्पनेचें विवेचन करतांना प्लेटो म्हणतो, "स्वतःचें कर्तव्य मनःपूर्वक पार पाडणें व इतरांच्या कार्यांत हस्तक्षेप न करणें, म्हणजेच समाजांत न्यायानें वागणें होय. राज्यांतील नागरिकांत आपल्या कर्तव्य-

कर्मांची जाणीव जेवढ्या अधिक प्रमाणांत तेवढें तें राज्य अधिक न्यायपूर्ण समजलें पाहिजे."

शिक्षणाला अग्रस्थान पाहिजे

प्लेटोने नागरिकांचें शिक्षण आणि नैतिक वर्तन सुधारण्याची आवश्यकता प्रामुख्याने प्रतिपादन केली आहे. मानवी स्वभावाला इष्ट तें वळण लावण्याचा हाच एक विधायक मार्ग असूं शकतो असें त्यानें मत व्यक्त केलें आहे. त्याच्या मतें : नागरिकांचें जीवन शिस्तबद्ध असलें पाहिजे. राज्यकारभारांत शैक्षणिक कार्याला प्रमुख स्थान देणें अत्यंत जरूर आहे. मनुष्याची कर्तव्यबुद्धि जागृत करून त्याला न्याय्य कार्य करण्यास प्रवृत्त करण्याचें सामर्थ्य फक्त शिक्षणांतच आहे. म्हणूनच मानवी जीवनांत शिक्षणाला अग्रस्थान मिळालें पाहिजे. राज्यकारभार करणें ही एक कला आहे. ती हस्तगत करण्यासाठी ज्ञानसाधनेची आवश्यकता आहे. कोणत्याहि कलेंत अथवा व्यवसायांत यशस्वी व्हावयाचें तर त्याचें शिक्षण घेणें जरूर असतें. मग हाच नियम राज्यकर्त्यांच्या बाबतींत कां लावण्यांत येऊं नये ? राज्यकर्ताहि आपल्या कलेंत निष्णात झाला पाहिजे. राज्यकर्त्यांचा वर्ग ज्ञानसमृद्ध आणि सुसंस्कृत असावा. त्याचें जीवन निर्लेप व समाजपरायण असलें पाहिजे. पण हें सर्व पद्धतशीर शिक्षणाशिवाय कसें साध्य होणार ? ज्या राज्यांत शिक्षणकार्याकडे दुर्लक्ष होतें तेथें इतर कितीहि सुधारणा केल्या तरी त्या निरर्थक होत. शिक्षणाचें हें महत्त्व एकदा मान्य केल्यावर तें राज्याच्या नियंत्रणाखाली असलें पाहिजें हें ओघानेंच येतें. व्यापारी पद्धतीप्रमाणें त्याची मागणी तसा पुरवठा करतां येणार नाही. तें राज्याच्या ध्येयाशीं सुसंवादी असलें पाहिजे.

प्लेटोने केवळ शिक्षणविषयक तत्त्वेंच प्रतिपादन केलीं नसून त्याचा विस्तृत अभ्यासक्रमहि सांगितला आहे. त्याने शिक्षणक्रमाची दोन प्रकारांत विभागणी केली. प्राथमिक स्वरूपाच्या शिक्षणांत वीस वर्षांपर्यंतच्या मुलांच्या शिक्षणाचा समावेश केला असून लष्करी शिक्षणाच्या पूर्वतयारीचीहि त्यांत तरतूद केलेली आहे. दुसरा प्रकार उच्च शिक्षणाचा. तें फक्त सत्ताधारी होणाऱ्या वर्गासाठी राखून ठेवलें असून त्यांत समाजांतील निवडक स्त्री-पुरुषांचाच समावेश करण्याची व्यवस्था केलेली आहे. राज्यकर्त्यांच्या अभ्यासक्रमांत गणित, खगोल-

शास्त्र आणिं तर्कशास्त्र या विषयांना प्राधान्य दिलें आहे. याच वयांत राज्य-नीतीचाहि परिचय झाला पाहिजे असें त्याचें मत होतें.

प्लेटोने पुरुषांप्रमाणेच स्त्रियांच्या शिक्षणाचा पुरस्कार केला आहे. त्याने कल्पिलेल्या आदर्श नगरराज्यांत स्त्री-पुरुषांचा दर्जा समान मानलेला आहे.

तत्त्वज्ञ राज्यकर्ता

राज्यशास्त्राच्या इतिहासांत प्लेटोने प्रतिपादन केलेली 'तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्या'ची कल्पना अत्यंत अभिनव समजली जाते. त्याच्या मतें : राजकीय शहाणपणा आणि मनाची विशालता यांचा संगम झाल्याशिवाय जगांतील कोणत्याहि राज्यांत शांतता नांदणार नाही. किंबहुना या गुणांच्या अभावीं मानव-जातीला सुख मिळणार नाही. वरील दोन्ही गोष्टी एकत्र आल्या तरच राज्यांत खरा जिवंतपणा निर्माण होईल. या दोन्ही गोष्टींचा संगम घडवून आणण्या-साठी त्याने तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्याची कल्पना मांडली आहे. त्याच्याच शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे, 'जोंपर्यंत तत्त्वज्ञ राजे बनणार नाहीत अथवा जोंपर्यंत राजे आणि राजपुत्र यांच्या अंगीं तत्त्वज्ञान ग्रहण करण्याची पात्रता व मनोभूमिका असणार नाही — म्हणजेच राजकीय सत्ता व राजकीय तत्त्वज्ञान एकत्र येणार नाहीत — तोंपर्यंत नगरराज्यें दोषमुक्त होऊं शकणार नाहीत ; किंबहुना अखिल मानवजातीलाहि सुख लाभणार नाही. आमच्या राज्याला खरें जीवन प्राप्त होऊन सत्यज्ञानाचा प्रकाश प्राप्त होण्याचा हाच एक मार्ग आहे.' पण तत्त्वज्ञ कोणाला म्हणावयाचें ? प्लेटोच्या मतें : तत्त्वज्ञाची मनोभूमिका सतत ज्ञानजिज्ञासु असते. त्याच्या वृत्तींत संकुचितपणाला वाव असणार नाही. क्षुद्रपणाला तेथे जागा नसते. मृत्यूच्या भीतीने तो अनैतिक गोष्ट करणार नाही. आत्मप्रौढीचा त्याला तिटकारा असतो. मनाची विशालता, बुद्धीची व्यापकता आणि ज्ञानसंपादनाची आवड हे त्याच्या जीवनाचे स्थायी-भाव. एवढे गुण ज्या व्यक्तीजवळ असतील ती अन्यायी असूं शकेल काय ? अशीं माणसें समाजांत फार थोडीं असतात हें खरें. कारण, अनेक चांगले गुण एकत्र क्वचितच आढळतात.

तत्त्वज्ञ (Philosopher) म्हटल्याबरोबर जगाच्या व्यवहारापासून दूर

आणि विश्वाच्या कार्यकारणभावाची मीमांसा करण्यांतच चिंतनमग्न असलेल्या व्यक्तीचें चित्र नजरेसमोर उभें राहतें. पण प्लेटोच्या आदर्श राज्याचीं सूत्रें हातीं असलेला तत्त्वज्ञ यापेक्षा निराळा आहे. तो नीतिमान्, व्यवहारी आणि मुत्सद्दी असला पाहिजे अशी प्लेटोची कल्पना. त्याला राज्यशास्त्र आणि युद्धशास्त्र हीं दोन्ही अवगत पाहिजेत. यशस्वी राज्यकारभार चालवून समाजाला सुखी करण्याची पात्रता त्याच्या अंगीं असली पाहिजे. त्याने सर्व निर्णय स्वतःच्याच बुद्धीने घ्यावेत असें प्लेटोने म्हटलें आहे. कारण रूढ विधिनियमांचें दडपण त्याच्या विचारांवर असेल तर तो स्वतंत्रपणें कारभार करूं शकणार नाही. म्हणून तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्याला अनियंत्रित अधिकार असले पाहिजेत, असें प्लेटोने प्रतिपादन केलें आहे. तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्याची आवश्यकता प्लेटोनें एका सुंदर उदाहरणाने पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो म्हणतो, “ कल्पना करा, एका जहाजाचा कप्तान इतर खलाशांपेक्षा अधिक उंच, धिप्पाड व बळकट आहे; पण त्याची दृष्टि अधू असून त्याच्या कानांतहि कांही दोष आहे. तसेच, नौकानयनाचें त्याचें ज्ञानहि बेताचेंच आहे. अशा जहाजावरील प्रत्येक खलाशी, कप्तानाच्या या उणिवांचा फायदा घेऊन जहाजाचीं सूत्रें आपल्या हातीं घेण्याचा प्रयत्न करणार हें निश्चित. ह्यामुळे त्यांचीं आपसांत भांडणें होणार हे ठरलेलें ! विशेष आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे, खलाशांपैकी एकालाहि जहाज चालविण्याचें खरें ज्ञान नाही. पण आपल्याला सर्व कांही येतें अशी घमेंड मात्र दांडगी. त्या भरांत विरोध करणाराला नेस्तनाबूत करण्यासहि ते मागेपुढे पाहणार नाहीत. शेवटीं जहाजावरहि मालाची लुटालूट करून त्यांच्या बंडाळीचें स्वरूप अधिकच उग्र होणार. मग प्रत्येक जण आपल्या गटांतील खलाशांना पदव्या बहाल करून त्यांचा गौरव करूं लागतो. परस्पर प्रशंसेच्या मोबदल्यांत त्यांचें विध्वंसक कार्य चालूच असतें. अशा जहाजाचा आणि त्यावरील प्रवाशांचा शेवट कसा होईल हें सहज कल्पनेनें ताडतां येण्यासारखें आहे. वस्तुतः ज्याला ऋतुमानाचें चांगलें ज्ञान आहे, वाऱ्याची दिशा समजूं शकते, आकाशांतील ताऱ्यांवरून स्थळकाळाचा अंदाज करतां येतो तोच जहाजाचा कप्तान व्हावयास हवा. आणि या सर्व गोष्टींचें ज्ञान असणाऱ्या व्यक्तीच्या मार्गदर्शनाप्रमाणे इतर खलाशांनी आपापलीं कर्तव्यें पार पाडलीं पाहिजेत. प्रवासाचें ध्येय निर्वेधपणें साध्य करण्याचा हाच एक मार्ग असूं

शकतो. हीच उपमा राज्य आणि राज्यकर्ता यांना लागू केली म्हणजे तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्याची गरज कां असते, हें पटण्यास हरकत नाही.

प्लेटोचा साम्यवाद

पण अशा प्रकारे अनियंत्रित सत्ता हातीं असलेल्या राज्यकर्त्याकडून सत्तेचा दुरुपयोग होणार नाही काय? त्यामुळे कदाचित् त्याचा स्वतःचा अधःपात होईल आणि राज्याचीहि हानि होण्याचा संभव. पण राज्यकर्त्याला अशी संधि मिळूं नये म्हणून प्लेटोने जसा त्याच्यासाठी विशिष्ट अभ्यासक्रम सुचविला आहे, तसाच एक विशिष्ट आयुष्यक्रमहि आखून दिला आहे. प्लेटोची साम्यवादी कल्पना त्यावरून विशद होते. त्याचा साम्यवाद राज्यकर्त्यावर्गापुरताच मर्यादित आहे. समाजांतील इतर वर्गांना तो लागू करण्याची आवश्यकता नसल्याचें त्याने म्हटलें आहे. इतर वर्गांतील लोक खाजगी मालमत्ता बाळगून आपल्या कुटुंबियांसमवेत जीवन व्यतीत करूं शकतात; पण राज्यकर्त्यांनी मात्र सामुदायिक जीवन घालविलें पाहिजे. त्याच्या मतें: राज्याचीं सूत्रें हातीं असलेला वर्ग म्हणजे समाजाचा मार्गदर्शक. व्यक्ति आणि समाज यांच्या संघर्षाचें मूळ जी वैयक्तिक अभिलाषा तिचें बीज या मार्गदर्शकवर्गाच्या मनांतून नष्ट झालें पाहिजे. म्हणूनच या वर्गांतील सर्व स्त्री-पुरुषांना खाजगी मालमत्ता आणि कौटुंबिक व्याप यांसंबंधीं आकर्षण राहणार नाही अशी परिस्थिति निर्माण केली पाहिजे. त्यासाठी त्यांनी सामुदायिक जीवन व्यतीत करणें जरूर आहे. त्यांना कौटुंबिक बंधनें आणि सांसारिक चिंता नसाव्या; कारण त्यामुळे त्यांची कार्यक्षमता कमी होण्याचा संभव असतो. तसेंच स्वार्थभावनेमुळे त्यांच्या ध्येयवादित्वाची धारहि बोथट होण्याची शक्यता. म्हणून राज्यकर्त्यांना वैवाहिक जीवनांत जखडून राहण्याची आवश्यकता नाही. कुटुंबांतील आपल्या नात्यागोत्यांत गुरफटून बसणारी व्यक्ति राज्यव्यवस्थेचें काम निरपेक्षपणें करणें कसें शक्य आहे? राज्यसंस्थेने निवडक स्त्री-पुरुषांना एकत्र राहण्याची, खाण्यापिण्याची व्यवस्था केली पाहिजे. त्यांनी एकत्र राहून सतत राज्याच्या कार्यांत सहकार्य आणि सहविचार करावा. त्यांना वैवाहिक बंधन नको. आई, बाप, मुलगा, मुलगी, अशीं कोणतींहि ममतेचीं नातीं नसावीं. प्रजाजनन आणि तिचें संगोपन सामुदायिक रीत्या व्हावें. अशा

प्रकारें संततिनिर्मिति झाल्यास राज्यकर्त्यांना तिच्याविषयी ममत्वाची भावना राहणार नाहीं. आपपरभावामुळे निर्माण होणारे कलह आणि त्यांत होणारा शक्तीचा व बुद्धीचा अपव्यय टळूं शकेल. राज्यकर्त्यांना आपली संपूर्ण कार्यक्षमता राज्याच्याच कामीं उपयोगास आणतां येईल.

राज्यकारभाराचें फिरतें चक्र

आदर्श राज्याचीं सूत्रें एका व्यक्तीकडे असावीं की अनेकांकडे, या बाबतींत प्लेटोचा आग्रह नाही. कदाचित् तो एक तत्त्वज्ञ राजा असेल. कदाचित् अशा राज्यकर्त्यांचें एखादें मंडळहि असूं शकेल. मुख्य मुद्दा संख्येचा नसून गुणांचा आहे. कारण राज्यकर्त्यांच्या अंगीं आवश्यक ते गुण नसतील तर त्यामुळे शासनव्यवस्थेंत गोंधळ माजणार हें निश्चित. राज्याचा कारभार एका व्यक्तीकडून दुसरीकडे आणि एका गटाकडून दुसऱ्या गटाकडे असा अस्थिर अवस्थेंत फिरत राहील. प्लेटोने अशा निरनिराळ्या राज्यपद्धतींचें विवेचन करून त्यांत कां व कसा बदल घडून येतो याची कारणपरंपरा सांगितली आहे. त्याने राजसत्ता, अल्पजनसत्ता, महाजनसत्ता, लोकसत्ता आणि हुकूमशाही असे राज्यपद्धतींचे पांच प्रकार मानलेले आहेत. ते चक्रनेमिक्रमाने एकानंतर एक बदलत जातात. राजा दुर्बल अथवा नालायक असला म्हणजे लष्करी अधिकाऱ्यांना सत्ता हातीं घेणें अशक्य नसतें. हीच अल्पजनसत्ता. पण लष्करी अधिकाऱ्यांचा गटहि सत्तास्पर्धेमुळे फार काळ टिकूं शकत नाही. राज्यांतील सरदार आणि संपत्तिमान् गट ती सत्ता आपल्या हातीं घेतात. त्यालाच महाजनसत्ता म्हणावयाचें. हे राज्यकर्ते न्यायाऐवजी आत्मप्रतिष्ठा आणि सामाजिक हिताऐवजी वैयक्तिक सुखोपभोग यांनाच अधिक महत्त्व देतात. त्यामुळे समाजांतील बहुसंख्य जनतेमध्ये त्या गटाविरुद्ध असंतोष पसरूं लागतो. त्यांत महाजनसत्ता नष्ट होऊन लोकशाहीची राजवट प्रस्थापित होते. पण या राज्यपद्धतींतहि अनेक दोष निर्माण होतात. समाजांतील बहुसंख्य लोक आनुवंशिक दुर्बलता, नैतिक शिथिलता आणि शैक्षणिक अपूर्णता यांमुळे राज्यकारभार करण्यास अयोग्य असतात. परिणामतः समाजांत अराजक माजतें. अशा विस्कळित परिस्थितीचा फायदा घेऊन समाजांतील एखादी धूर्त, संघटनाकुशल, धाडशी आणि महत्त्वाकांक्षी व्यक्ति कारभाराचीं सूत्रें हळूहळू आपल्या हातीं केंद्रित करते. आणि एकदा संपूर्ण

सत्ता हातीं आली की तिचा अनियंत्रित व हुकूमशाही कारभार सुरू होतो. फिरून हुकूमशाहीचीं राज्यसूत्रें राजसत्तेच्या हातीं जाऊन राज्यकारभाराचें चक्र पुन्हा पूर्ववत् फिरूं लागतें. या चक्रांतून सुटका व्हावयाची असेल तर प्लेटोच्या मताप्रमाणें तत्त्वज्ञ राजाकडे सत्तासूत्रें गेलीं पाहिजेत. फक्त तोच आपल्या सत्तेचा उपयोग कर्तव्यबुद्धीने करूं शकतो.

प्लेटोच्या विचारांतील गुणदोष

पाश्चात्य राज्यशास्त्राचा विचार प्लेटोला वगळून होऊंच शकत नाही, इतकें त्याच्या विचाराचें महत्त्व अनन्य आहे. त्याने प्रतिपादन केलेली आदर्श राज्यपद्धति अद्याप जगाच्या पाठीवर कोठेहि प्रत्यक्षांत आलेली नाही. आणि त्याने कल्पिलेला तत्त्वज्ञ राज्यकर्ताहि अद्याप जन्मावयाचा आहे. हें सर्व खरें असलें तरी, गेल्या तेवीसशें वर्षांतील राजकीय तत्त्वज्ञानावर कोणत्या ना कोणत्या तरी स्वरूपांत प्लेटोच्या विचारांची छाप पडलेली दिसून येते. तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्यांची गरज आणि ती पूर्ण करण्यासाठी दिलेली साम्यवादाची जोड या दोन कल्पनांवरूनहि त्याच्या विचारांची मौलिकता पटूं शकते.

प्लेटोच्या साम्यवादाचीं दोन वैशिष्ट्यें आहेत आणि त्या दोहोंचाहि उद्देश कुटुंबसंस्था नष्ट करणें असाच आहे. पहिलें वैशिष्ट्य म्हणजे सत्ताधाऱ्यांना खासगी मालमत्ता संग्रहित करण्यास बंदी करणें; मग ती मालमत्ता घर, जमीन, सोनें कोणत्याहि स्वरूपांत असो. आर्थिक स्पर्धेमुळे सत्ताधाऱ्यांची नीति बिघडते हें उघड सत्य आहे. त्याचे परिणाम केवळ त्यांच्यावरच होतात असें नव्हे, तर त्यांच्या सत्तेखालीं असलेल्या समाजालाहि ते भोगावे लागतात. ही आपत्ति टाळण्यासाठी त्याने कुटुंबसंस्थेची एक बाजू जी खासगी मालमत्ता तिचाच अव्हेर करण्याचा उपाय सुचविला आहे. कुटुंबसंस्थेचें दुसरें अंग म्हणजे संसारांतील पतिपत्नींचें नातें. त्यामुळेहि सत्ताधारी व्यक्तीची स्वार्थी भावना बळावते. म्हणून त्यावर एकपत्नीव्रताचें बंधन दूर करून सामुदायिक जीवन जगण्याची कल्पना त्याने मांडली.

योग्य शिक्षणाने आणि संस्काराने मानवी स्वभाव बदलणें शक्य आहे, या गृहीत तत्त्वावरच प्लेटोने आदर्श राज्यकर्त्याचें चित्र रंगविलें आहे व

त्यावरूनच तो अशा राज्यकर्त्याला वैयक्तिक भावनांचा त्याग करून संपूर्णतः सामुदायिक जीवन जगतां येईल अशी अपेक्षा करतो. संस्कारांचा मानवी मनावर पुष्कळ परिणाम होतो यांत शंका नाही. पण त्यामुळे मूलभूत प्रवृत्ति पूर्णपणें नष्ट करतां येतील असें वाटत नाही. शिवाय, मानवी स्वभावांतील अपूर्णताहि लक्षांत घेणें जरूर आहे. तसेंच वैयक्तिक आभिरुचि, स्वभाववैचित्र्य, विचारांची विविधता इत्यादींमुळे मनुष्याचें जें स्वतंत्र व संपन्न 'व्यक्तित्व' निर्माण होतें तेंच प्लेटोने अमान्य केलें आहे असें दिसतें. ती गोष्ट लोकशाही आणि व्यक्ति-स्वातंत्र्य दोन्ही तत्त्वांना विघातक ठरणारी आहे. साचेबंद व्यक्तित्वाचे आणि विचारांचे 'तत्त्वज्ञ' सामाजिक प्रगति घडवून आणण्यास असमर्थ बनतील व आदर्श राज्याची कल्पना केवळ 'आदर्श' अवस्थेंत राहील, असाच वरील विवेचनाचा निष्कर्ष निघतो. खुद्द प्लेटो मात्र आदर्श राज्य प्रत्यक्षांत येईल असें ठामपणें सांगतो. 'तत्त्वज्ञ राज्यकर्ता आणि तदनुषंगिक इतर कल्पना प्रत्यक्षांत येण्याच्या दृष्टीने फार दूरच्या काळांतील गोष्टी आहेत नाही का?' असा प्रश्न विचारला असतां प्लेटोने उत्तर दिलें आहे, "सध्याची परिस्थिति आणि आदर्श राज्याची मूर्तावस्था यांतील अंतर अनन्त काळाचें नाही. पण, या गोष्टीवर विश्वास ठेवण्यास पुष्कळ लोक तयार नाहीत याची मला कल्पना आहे. अशा लोकांना मी एवढेंच विचारतों की, आज जें त्यांना मूर्त स्वरूपांत आलेलें दिसत आहे तें तरी त्यापूर्वी कधी कोणीं पाहिलें होतें? आक्षेप घेणारांना फक्त रूढ तत्त्वज्ञान आणि कृत्रिम शब्दावडंबर तेवढें माहीत असतें आणि त्यामुळे ते तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्याची कल्पना अशक्य समजतात." या उत्तरांतील प्लेटोचा आवेश अाणि स्वतःच्या तत्त्वावरील निष्ठा उल्लेखनीय असली तरी त्याचाच शिष्य अरिस्टॉटल याने म्हटल्याप्रमाणे, 'मानवी स्वभावाच्या अपूर्ण निदानावर प्लेटोच्या साम्यवादी कल्पना आधारलेल्या आहेत,' यांत शंका नाही.

शास्त्रीय राज्यनीतीचा प्रणेता : ॲरिस्टॉटल

गुरु-शिष्यांची परंपरा

प्लेटोने आदर्श नगर-राज्याचें भव्य चित्र रेखाटलें तर अरिस्टॉटलने त्यांतील कल्पनाप्रधान भाग काढून टाकून वास्तव परिस्थितीच्या पायावर त्याची

उभारणी केली. तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्यांची सत्ता म्हणजे एक प्रकारें नैतिक हुकूमशाही. अरिस्टॉटलने हें समीकरण बाजूस सारून सुबुद्ध नागरिकांच्या लोकशाहीचा पुरस्कार केला. केवळ तात्त्विक विचारांनी राज्यकारभाराचें ज्ञान अवगत होत नसून त्याला नैतिक आचरण, प्रत्यक्ष व्यवहाराचें निरीक्षण आणि व्यापक अनुभव यांची गरज असते, असें प्रतिपादन करणारा अरिस्टॉटल हाच पहिला राज्यशास्त्रज्ञ. त्याचें मूलगामी विवेचन आणि तर्कशुद्ध प्रतिपादन हीं पाश्चात्य राज्यनीतीचीं शास्त्रीय आधारतत्त्वें समजलीं जातात.

ॲरिस्टॉटलचा जन्म इ. स. पू. ३८४ मध्ये स्टॅगिरा येथे झाला. त्याचे वडील मॅसिडोनियाच्या बादशहाच्या पदरीं एक नामांकित धन्वंतरी होते. वयाच्या अठराव्या वर्षी त्याचे आई-वडील निवर्तले. त्यानंतर अथेन्स येथे प्लेटोच्या विद्याश्रमांत प्रवेश मिळवून सतत वीस वर्षें त्याने परिश्रमपूर्वक विद्या संपादन केली. त्याच्या बुद्धिमत्तेची आणि विद्वत्तेची कीर्ति सर्वत्र पसरूं लागली. इ. स. पू. ३४२ मध्ये मॅसिडोनियाच्या फिलीप बादशहानें अरिस्टॉटलला राजपुत्र अलेक्झांडरचा शिक्षक व मार्गदर्शक नेमलें. आपल्या शूर आणि बुद्धिमान् शिष्याला पाठ देण्यासाठी ॲरिस्टॉटलला राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, सृष्टिविज्ञान, प्राणिशास्त्र इत्यादि विविध शास्त्रांचीं सविस्तर टिपणें तयार करावीं लागलीं. तींच टिपणें त्याच्या 'पॉलिटिक्स' (Politics) आणि 'पोएटिक्स' (Poetics) सारख्या महान् ग्रंथांची पूर्वतयारी होय.

ॲरिस्टॉटलला अलेक्झांडरच्या स्वाऱ्यांबरोबर पूर्वेकडील अनेक देशांत प्रवास करण्याची संधि मिळाली. त्यामुळें त्याला जगांतील निरनिराळे देश, समाज, विचार, राज्यकारभार आणि चालीरीति यांचें प्रत्यक्ष निरीक्षण करतां आलें. त्याच्या तत्त्वज्ञानाला व्यावहारिक अनुभवांची जोड मिळाली. त्याच्या काळांतहि ग्रीक नगर-राज्यांची अवस्था अवनत आणि असमाधानकारक होती. अलेक्झांडरच्या दरबारांतून सेवामुक्त झाल्यावर अरिस्टॉटलने अथेन्स येथे आपला स्वतंत्र विद्याश्रम सुरू केला. पण अथेन्सच्या अंतर्गत राजकीय घडामोडींमुळे बारा वर्षें निर्वेधपणे चाललेलें अध्ययन-अध्यापनाचें काम सोडून त्याला निघून जावें लागलें. त्याच्या ग्रंथांत राजकारण, तत्त्वज्ञान आणि नीतिशास्त्र या विषयांचा स्वतंत्रपणे परामर्श घेतला आहे. राज्याची उत्पत्ति,

स्वरूप, प्रकार, अंतर्गत कारभार, राज्यपद्धतींचें वर्गीकरण, राज्यक्रांतीची कारण-मीमांसा, ती टाळण्याचे उपाय, नागरिकत्व, सार्वभौमत्व, गुलामगिरी, कुटुंबसंस्था अशा कितीतरी विषयांचें त्यानें विवेचन केलें आहे.

मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे

राज्याचा उदय आणि विकास यांसंबंधीं प्लेटोप्रमाणे ॲरिस्टॉटलनेहि चर्चा केली आहे. त्याच्या मतें : अनेक व्यक्ति मिळून बनलेल्या समाजाला राज्य म्हणतां येईल. विविध कार्यक्षमतेच्या आणि विविध गुणांच्या व्यक्तींचा त्यांत समावेश असतो. सर्वांचें जीवन उदात्त बननिणें हें त्याचें उद्दिष्ट. त्यासाठी अनेक व्यक्तींचें स्वभाववैचित्र्य व संस्कारभिन्नता उपयोगी पडत असते. कुटुंब अथवा इतर जमाती-समूहांची रचनाहि अशीच असतें. पण या संस्थांपेक्षां राज्यसंस्थेचें स्वरूप कांही बाबतींत भिन्न असतें. जीवनाच्या मूलभूत गरजा पूर्ण करण्याच्या इच्छेंतून राज्यसंस्थेचा जन्म होतो आणि त्या जीवनाला उदात्त बनविण्यासाठी तिचा विकास होत जातो. इतिहास हेंच सांगेल. मनुष्याच्या आर्थिक व वांशिक गरजांतून कुटुंबें निर्माण झालीं. त्यांचे व्यवहार प्राथमिक स्वरूपाचे असतात तोंपर्यंत तीं आपापल्या सोयीप्रमाणे वसति करून राहतात. पण व्यवहार अधिक व्यापक व गुंतागुंतीचे होऊं लागल्यानंतर तीं एकत्र राहूं लागतात. अशा कांही कुटुंबांची मिळून खेडीं बनलीं. आपल्या गरजा भागवूं शकतील एवढीं खेडीं एकत्र आल्यावर त्यांचा समाज बनला. त्यांतूनच राज्यसंस्था अस्तित्वांत आली. पण केवळ लहामोठ्या आकारावरून खेडें व राज्यसंस्था यांच्या कसोट्या ठरवितां येणार नाहीत. अनेक खेड्यांचा एकत्र संघ म्हणजे राज्य अशी जर राज्याची व्याख्या केली तर ती अपूर्ण ठरेल. भूविभाग आणि आर्थिक गरजा पूर्ण करण्याची शक्यता या दोन्ही दृष्टींनी राज्य स्वयंपूर्ण पाहिजे. तसेंच सुसंस्कृत जीवन जगण्यासाठी आवश्यक त्या गरजा पूर्ण करण्याची शक्यता असेल तरच त्या समाजाला राज्य म्हणतां येईल. जीवन उदात्त (Good Life) बनविणें हें राज्याचें ध्येय. कुटुंब, खेडें, जमातींची वसति यांपेक्षा राज्यसंस्थेचें वैशिष्ट्य या ध्येयांत असतें. कुटुंब हें अशा राज्याचा एक महत्त्वाचा घटक होय. पण कुटुंबांत मनुष्याच्या फक्त प्राथमिक गरजा भागविल्या जाऊं शकतात. पक्षी

आपल्या घरट्यांत अथवा पशु आपल्या कळपांतहि असें कौटुंबिक जीवन व्यतीत करूं शकतो. वस्तुतः मनुष्याची पात्रता पशूपेक्षा कितीतरी वरच्या दर्जाची आहे. त्यामुळे त्याच्या गरजा कौटुंबिक जीवनांत पूर्ण होऊं शकत नाहीत. मनुष्याला निसर्गाने वाणीची देणगी दिली आहे. केवळ तोंडांतून निघालेल्या ध्वनिवरूनहि त्याला सुखदुःखाच्या भावना व्यक्त करतां येतात. तसेच उपयुक्त-अनुपयुक्त, सत्य-असत्य यांतील तरतम ओळखण्याचीहि पात्रता त्याच्या अंगीं असते. आपल्या बौद्धिक सामर्थ्याची जाणीव फक्त मनुष्यालाच असूं शकते. हें सामर्थ्य विकसित करण्यासाठी त्याला राज्यसंस्थेंत वाव मिळूं शकतो. राज्यसंस्था मनुष्याचें जीवन घडविते. तो नगरांत राहतो. तेथील विधिनियमांचीं बंधनें पाळतो. शास्त्र, कला, साहित्य इत्यादि सांस्कृतिक जीवनाचीं क्षेत्रें वाढविण्याचा त्याचा प्रयत्न चालू असतो. या सर्व गोष्टी राज्यांतच पार पडणें शक्य आहे. इतर कोणत्याहि सामाजिक संस्थेला ती शक्यता नाही. म्हणूनच मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे असें म्हटलें पाहिजे. राज्याशिवाय राहणारा मनुष्य पशु तरी असला पाहिजे अथवा त्याला देव-कोटींत तरी गणलें पाहिजे.

राज्यसंस्थेचें ध्येय विशद करतांना ॲरिस्टॉटलनें म्हटलें आहे, " राज्य म्हणजे केवळ समाज (Society) नव्हे. समाजांतील सर्व लोकांना एकत्र वसति करण्यासाठी प्रदेश असला अथवा समाजांतील लोकांची गुन्हे, अत्याचार यांपासून बचाव करण्याची सोय झाली म्हणजे राज्याचें कर्तव्य पूर्ण होत नाही. तसेच, राज्यांतील लोकांना एकमेकांशीं विचारविनिमय करण्याचें एक सामु-दायिक ठिकाण मिळवून देणें एवढेंच राज्याचें उद्दिष्ट असूं शकत नाही. राज्याच्या अस्तित्वासाठी वरील सर्व गोष्टींची गरज आहे यांत शंका नाही; किंबहुना त्यांशिवाय राज्य अस्तित्वांतहि येऊं शकणार नाही. पण तेवढ्यावरूनच त्या समाजाला राज्य म्हणतां येणार नाही. राजकीय समाज उदात्त कार्यासाठी अस्तित्वांत आलेला असतो. केवळ जीवन जगणें आणि उदात्त जीवन जगणें यांतील भेद लक्षांत घेतला म्हणजे कुटुंबांतील जीवन आणि राज्यांतील जीवन यांतील फरक समजूं शकेल. मनुष्य हा स्वभावतः सत्प्रवृत्त आहे. ही प्रवृत्ति अधिक विकसित करून तिची परिणाति चांगल्या कार्यांत व्हावी यासाठी सोय निर्माण करणें हें राज्याचें एक मुख्य कार्य

आहे. हें कार्य विधायक स्वरूपाचें आहे. त्यांत व्यक्तीचें व्यक्तित्व नष्ट होऊं नये असाहि उद्देश आहे. व्यक्ति आणि राज्यसंस्था यांचें अनेक गोष्टींत साम्य आहे. व्यक्तीप्रमाणें राज्यसंस्थेनेहि धैर्य, न्याय आणि आत्मसंयमन या गुणांचा अवलंब केला पाहिजे."

राज्यकारभारांत भाग घेतो तो नागरिक

केवळ कांही लोक एकत्र राहिल्याने जसें राज्य निर्माण होत नाही, तसेंच केवळ एखाद्या राज्यांत राहिल्यामुळे व्यक्तीला नागरिकत्वाचा दर्जा प्राप्त होऊं शकत नाही असें ॲरिस्टॉटलचें मत आहे. राज्यांत विशिष्ट अधिकार आणि कर्तव्यें असलेली व्यक्तीच नागरिक होऊं शकेल. असा अधिकार प्रत्येक व्यक्तीला मिळूं शकत नाही. ॲरिस्टॉटलच्या मताप्रमाणे, गुलाम, शारीरिक कष्ट करणारे नोकर, लहान मुलें व परदेशी लोक यांना नागरिक म्हणतां येणार नाही. राज्यकारभारांत जो भाग घेतो तोच नागरिक. ज्यांना आर्थिक विवंचनेमुळे राज्यकारभाराचा विचार करावयास वेळ नाही अथवा ती योग्यता संपादन करण्याची संधीच मिळूं शकत नाही त्यांना नागरिकत्वाचे अधिकार देऊन काय उपयोग ? शारीरिक कष्टांत राबणाऱ्या लोकांचें बौद्धिक सामर्थ्य वाढूंच शकत नाही. त्यामुळे ते राजकीय घटनांचा विचार करण्यास व त्यांचा अर्थ लावण्यास असमर्थ असतात. त्यांना व गुलामांना नागरिकत्वाच्या व्याख्येंतून वगळलें पाहिजे. ते दोन्हीहि समाजाचे सेवक होत. त्यांना स्वतंत्र नागरिकाचा दर्जा प्राप्त होऊं शकत नाही. राज्यांतील शासनसंस्था ज्या पद्धतीची असेल त्यावरूनहि नागरिकाची व्याख्या बदलावी लागते. लोकशाही राजवटींत ज्याला नागरिक म्हणतां येईल त्याला अल्पजनसत्तेंत नागरिकत्वाचा दर्जा प्राप्त होईलच असें नाही. लोकशाहींत राज्यकारभाराशीं निगडित असणारांची संख्या फार मोठी असते. अल्पजनसत्तेंत ही संख्या लहानशा गटापुरतीच मर्यादित असते. तसेच, एखादी व्यक्तीहि विशिष्ट उद्दिष्ट साध्य करण्याच्या निमित्ताने अथवा केवळ योगायोग म्हणून एखाद्या राज्यांत राहत असेल तर तिला त्या राज्याचा नागरिक होतां येणार नाही. उदाहरणार्थ, व्यापाराच्या निमित्ताने राहणारे परदेशी व्यापारी अथवा परराज्यांतील करारानुसार राहणारे राजकीय दूत. नागरिकत्वाचे हक्क मिळविणारी व्यक्ति स्वतंत्र असली पाहिजे.

म्हणूनच गुलाम, उपजीविकेसाठी राबणारे कारागीर, स्त्रिया, मुलें व परदेशी लोक यांना नागरिकत्वाच्या व्याख्येंतून वगळलें आहे.

शासनसंस्थेच्या भिन्न स्वरूपाबरोबर नागरिकत्वाची कसोटीहि निराळी ठरते. यावरून असा एक प्रश्न उपस्थित होतो की, चांगल्या व्यक्तीचे गुण केवळ शासनसंस्थेचें स्वरूप बदललें म्हणून वाईट ठरतात की काय? की चांगल्या व्यक्तीचे गुण आणि चांगल्या नागरिकाचे गुण यांत भेद मानावयाचा? लोकशाही राजवटींत निष्ठावंत समजला जाणारा नागरिक अल्पजनसत्तेंत उलट समजला जाईल. म्हणजे मनुष्याच्या चांगुलपणाचे गुण हे कसे ओळखावयाचे व नागरिकत्वाच्या कसोटीशीं त्यांची सांगड कशी घालावयाची? नागरनीतींतील हा एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. त्याच्या उत्तरादाखल ॲरिस्टॉटलने एक उदाहरण दिलें आहे. जहाजावरील खलाशांप्रमाणें नागरिकहि आपल्या समाजाचा सभासद असतो. या खलाश्याकडे निरनिराळीं कामें सोपविलेलीं असतात. त्यांपैकी कांही जण जहाज वल्हवितात, एखादा सुकाणूं फिरवितो, तर तिसरा अशाच इतर कामांत गुंतलेला असतो. त्यांच्या कामाप्रमाणे त्यांना निरनिराळीं नांवेंहि दिलेलीं असतात. विशिष्ट नांवानें विशिष्ट काम करणारी व्यक्तीच ओळखली जाईल. पण असें असलें तरी सर्व खलाश्यांच्या कामाचीहि एक सर्वसामान्य व्याख्या ठरविलेली असते. जहाज परतीराला सुरक्षितपणें पोंचविणें हें त्यांचें समान उद्दिष्ट असतें. त्यांच्या कार्यभिन्नतेमुळें त्यांना पडलेल्या भिन्न नांवांवरून हें उद्दिष्ट साध्य करण्यांत कांही बाधा येण्याचें कारण नाही. हेंच उदाहरण नागरिकांच्या बाबतींत लावतां येईल. प्रत्येक नागरिक दुसऱ्या नागरिकांपासून स्वभाव, गुण, संस्कार आणि कार्य यांच्या दृष्टीने वेगळा असला तरी समाजाचें कल्याण हें त्याचें समान ध्येय असूं शकतें. तें साध्य करण्याचे विधिनियम म्हणजेच त्या राज्याची घटना. या घटनेशीं सुसंबद्धता राखणें हा चांगल्या नागरिकाचा मुख्य गुण. यावरून शासनसंस्थेच्या निरनिराळया प्रकारांना अनुसरून नागरिकांच्या चांगल्या-वाईट गुणांचा कस लागतो. पण चांगल्या व्यक्तींच्या गुणांचें असें स्वरूप नसतें. चांगल्या व्यक्तीजवळ जो सद्गुण असेल तो पूर्ण स्वरूपांत असणें हें त्याच्या चांगुलपणाचें लक्षण. शासनसंस्थेच्या भिन्नतेमुळे त्यांत फरक पडत नाही. राज्याची श्रेष्ठता त्यांतील चागल्या नागरिकांवर अवलंबून आहे. नागरिकत्वाला आवश्यक असणारे गुण—राज्यघटनेशीं सुसंबद्ध

वर्तन ठेवणें—अंगीं असलेले नागरिक हीच त्या राज्याच्या श्रेष्ठतेची कसोटी. चांगल्या नागरिकाजवळ राज्यकारभार करण्याची पात्रता असली पाहिजे. त्याचप्रमाणे राज्याची आज्ञा पालन करण्याचाहि गुण त्याच्याजवळ असला पाहिजे.

गुलामगिरीचें समर्थन

नागरिकत्वाची व्याख्या ठरवितांना ॲरिस्टॉटलने त्यांतून गुलामांना वगळलें आहे. अरिस्टॉटलच्या लोकशाही विचारांशीं ही गोष्ट विसंगत आहे यांत शंकाच नाही. त्याने गुलामगिरीच्या प्रथेचें समर्थनहि केलें आहे. त्याच्या तर्कपद्धतीचा आणि युक्तिवादाचा एक उत्कृष्ट नमुना म्हणून तें उल्लेखनीय असलें तरी त्यानेच पुरस्कारिलेल्या न्याय आणि लोकशाहीच्या तत्त्वांशीं मात्र त्याची संगति लागूं शकत नाही. त्याच्या मतें : समाजांतील कांहीं लोक निसर्गतःच श्रेष्ठ असतात. शारीरिक व बौद्धिक पात्रतेच्या दृष्टीनेहि मनुष्यामनुष्यांत भिन्नता असते. ज्यांची बौद्धिक श्रेष्ठता अधिक ते इतरांचें नेतृत्व करण्यास योग्य ठरतात. बुद्धि ही एक प्रचंड शक्ति आहे. तीच शरीराचें नियंत्रण करतें. म्हणूनच बुद्धिमान् माणसें राज्य करण्यास समर्थ असतात. हें सामर्थ्य अंगीं नसलेल्या लोकांनी गुलामगिरी करणें हें त्यांच्या स्वतःच्या व राज्याच्याहि दृष्टीने हितकारक ठरतें. गुलामाची स्वतःच्या जीवनावरहि मालकी नसते. संसारोपयोगी वस्तूंप्रमाणे ते केवळ साधनमात्र बनलेले असतात. जो निसर्गतःच स्वतःसाठी नव्हे, तर दुसऱ्यांसाठी जन्मतो व जगतो तो गुलाम. तो स्वतःचा मालक नसतो तर दुसऱ्याच्या मालकीचा असतो. म्हणजे तो मनुष्य असूनहि दुसऱ्याची मालमत्ता असतो.

जिवंत प्राणी म्हटला की त्याला शरीर (Body) आणि आत्मा (Soul) या दोन्ही गोष्टी असल्याच पाहिजेत. या दोन्हींपैकी निसर्गतःच एक राज्य करणारी व दुसरी राज्य करून घेणारी आहे. या दोन्ही गोष्टी मनुष्यांमध्यें विकसित स्वरूपांत असतील तोच त्यांचा योग्य प्रकारें मेळ बसवूं शकेल. ज्याच्या आत्म्यावर शरीराचें राज्य चालतें तो दुष्ट आणि दुर्वर्तनी समजला पाहिजे. आत्म्याचें शरीरावर आणि बुद्धीचें वासनांवर चालणारें राज्य स्वाभाविक आणि नैसर्गिक होय.

उलट शरीर आणि वासना यांचें वर्चस्व प्रस्थापित झालें तर ती गोष्ट राज्याला हानिकारक ठरल्याशिवाय कशी राहील ? व्यवहारांत हेंच पाहावयास सापडतें. पाळीव जनावरांचें वागणें रानटी पशूंपेक्षा अधिक समंजस व चांगलें असतें. अशा पाळीव जनावरांवर मनुष्याची सत्ता असेल तर ती हितावहच म्हटली पाहिजे. त्यामुळेच तीं जनावरें सुरक्षित राहूं शकतील. हाच विषय अधिक बारकाईने तपासल्यास असें दिसून येईल की, पुरुष हा निसर्गतःच श्रेष्ठ (Superior) आहे. स्त्री कनिष्ठ. म्हणून पुरुष सत्ताधिकारी असतो तर स्त्री सत्ताधीन. या ठिकाणींहि आवश्यकता व उपयुक्तता हींच तत्त्वें लागू होतात. सर्व मानवजातीसहि तीं तत्त्वें लावलीं पाहिजेत. आत्मा आणि शरीर, बुद्धि आणि वासना, मनुष्य आणि पशु, पुरुष आणि स्त्री यांत जो भेद आहे तोच समाजांतील अगदी वरच्या दर्जाच्या व अगदी खालच्या दर्जाच्या लोकांतहि आहे. खालच्या दर्जाच्या लोकांनाच गुलाम म्हणावयाचें. अशा गुलामांनी वरिष्ठ प्रतीच्या लोकांच्या सत्तेखाली असणें हेंच हिताचें ठरतें.

वस्तुतः गुलाम आणि पाळीव जनावरें यांच्यांत उपयोगाच्या बाबतींत विशेष फरक नाहीं. दोघांच्याहि गरजा शारीरिक स्वरूपाच्याच असतात. या नियमाला कांही गुलाम अपवादात्मक वर्तन करतांना दिसतात. त्यांना आत्मा असतो. स्वतंत्र नागरिकांप्रमाणे त्यांना शरीरसामर्थ्यहि लाभलेलें असतें, पण हें केवळ अपवादात्मक समजावयाचें.

सार्वभौम सत्ता आणि लोकशाही

प्लेटोने राज्याची सर्वश्रेष्ठ सत्ता तत्त्वज्ञ राज्यकर्त्यांकडे सोपविली. त्यामुळे त्याने कल्पिलेल्या राज्यांत सार्वभौम सत्ता निर्विवादपणे अशाच थोड्या लोकांच्या हातीं राहील हें निश्चित. पण अरिस्टॉटलला अशा थोड्या लोकांच्या हातीं सार्वभौम सत्ता ठेवणें मान्य नाही. त्याने लोकशाहीचा पुरस्कार करून राज्यांतील सर्व नागरिकांकडे राज्याची सार्वभौम सत्ता असली पाहिजे असें म्हटलें आहे. त्याच्या लोकशाहीच्या कल्पनेंत त्या काळच्या राज्यांतील गुलामांचा फार मोठा वर्ग वगळलेला होता हें त्यांतील वैगुण्य लक्षांत घेऊनहि, सार्वभौम सत्ता आणि लोकशाही यांसंबंधी त्यानें केलेलें विवेचन अतिशय

मार्मिक आहे. त्यांत लोकशाहीच्या कांही मूलभूत तत्त्वांची त्याने चर्चा केली आहे. तो म्हणतो : राज्याची सार्वभौम सत्ता कोणाकडे असावी ? समाजांतील बहुसंख्य नागरिकांकडे की त्यांतील संपत्तिमान् गटाकडे ? की ही सत्ता एखाद्या कर्तबगार व्यक्तीकडे असणें हिताचें ठरेल ? की एखाद्या जुल्मी गटाकडे असली तरी चालेल ? प्रथम आपण बहुसंख्य लोकांचा प्रश्न विचारांत घेऊं. राज्यांतील थोड्या लोकांच्याऐवजी बहुसंख्य लोकांकडे सार्वभौम सत्ता असणें न्याय आणि उपयुक्तता या दोन्ही दृष्टींनी योग्य ठरतें. अर्थात् त्यामुळे सगळ्या अडचणी दूर होतील असें नाही. तरीपण त्यामागे जें एक सत्य तत्त्व आहे त्याकडे दुर्लक्ष करतां येणार नाही. समाजांतील प्रत्येक मनुष्याच्या अंगीं कांही ना कांही तरी गुण असतो. प्रत्येक व्यक्तीचा अनुभवहि निरनिराळा असतो. अशा विविध गुणांचे व अनुभवांचे नागरिक एकत्र येऊन राज्यकारभारासंबंधी विचार करूं लागतील तर त्यामुळे प्रत्येकाच्या गुणांचा, बुद्धीचा आणि नैतिक धैर्याचा उपयोग राज्यसंस्थेला झाल्याशिवाय राहणार नाही. ते एकत्र विचार करतील तेव्हां त्यांत वैयक्तिक हितापेक्षां सामुदायिक हिताकडेच मुख्यतः दृष्टि ठेवतील. प्रत्येक व्यक्तीमध्ये सद्गुण आणि दूरदर्शित्व यांचा अंश असतो. त्यामुळे त्यांचा निर्णय हा अधिक व्यापक व अधिक न्याय्य समजला पाहिजे. शिवाय, समाजांतील बहुसंख्य लोकांच्या सामुदायिक योग्यतेची उंची तज्ज्ञ समजल्या जाणाऱ्या अल्पसंख्य लोकांच्या योग्यतेपेक्षा अधिक असते, हें अनुभवसिद्ध तत्त्व लक्षांत ठेवलें पाहिजे. अर्थात् याबरोबरच आणखी एक गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे. सर्वसामान्य नागरिकांकडे सत्तेचीं कोणतीं क्षेत्रें सोपविलीं जावीं हें पुष्कळदा त्यांच्या पात्रतेवर अवलंबून असतें. विशेषतः जे अगदी निर्धन असतात आणि ज्यांच्यामध्ये वैयक्तिक गुण विशेष नाहीत, अशा लोकांकडे अधिकाराच्या मोठ्या जागा सोपविण्यांत धोका असतो. कारण बौद्धिक व आर्थिक उणिवांमुळे त्यांच्या हातून चुका होण्याचा संभव असतो. पण यावरून त्यांना अधिकारांपासून सर्वस्वी वंचित ठेवणेंहि श्रेयस्कर व समर्थनीय ठरणार नाही. ज्या राज्यांत बहुसंख्य निर्धन लोकांना सत्तेपासून दूर ठेवण्यांत येतें, त्या राज्याला तेवढे शत्रु निर्माण करून ठेवण्यासारखेंच आहे. आणि अशा अंतर्गत शत्रूंपासून राज्यसंस्था टिकविणें अशक्य आहे. बहुसंख्य लोकांचा रोष पत्करून राज्य करणें कधीच शक्य नसतें. म्हणून हा धोका

टाळण्यासाठी नागरिकांना नगरपंचायतीचें कामकाज अथवा न्यायदानाचें काम यांपैकी कोठे ना कोठे तरी वाव दिला पाहिजे. पण केवळ संख्येच्या जोरावर नागरिकांनी धनिकांची संपत्ति हिरावून आपसांत विभागून घेणें न्यायाचें ठरणार नाही. त्यामुळे राज्यांत अराजक माजेल. शिवाय सत्तेच्या जोरावर इतरांना लुबाडणें न्यायाचें ठरविलें तर तेंच तत्त्व हुकूमशाहीच्या बाबतींतहि तसेंच कां ठरूं नये ?

संपत्तिमान् वर्गाकडे सार्वभौम सत्ता असावी असा एक पर्याय सांगितला जातो. त्याला उद्देशून अरिस्टॉटलने म्हटलें आहे : असें करणेंहि न्यायाचें ठरणार नाही. कारण केवळ धनिकांच्या कुटुंबांत जन्म घेतल्याने राज्यकारभाराचें ज्ञान प्राप्त होतें असें कसें म्हणतां येईल ? सार्वभौम सत्तेचा तिसरा पर्याय म्हणजे राज्यांतील कांही सद्वर्तनी समजल्या जाणाऱ्या लोकांकडे ही सत्ता सोपविणें. पण असें करण्यांत लोकशाहीचीं पायाभूत तत्त्वें जीं स्वातंत्र्य आणि समानता तींच अमान्य करण्यासारखें आहे.

पण स्वातंत्र्य आणि समानता म्हणजे तरी काय ? राजकीय तत्त्वज्ञानांतील या दोन महत्त्वाच्या सिद्धान्तांचें विवेचन ॲरिस्टॉटलने पुढीलप्रमाणे केलें आहे : स्वातंत्र्याचें पहिलें तत्त्व म्हणजे सर्वांवर राज्य करणें आणि सर्वांकडून राज्य करवून घेणें. यांत व्यक्ति आणि समाज यांच्या हिताचा समन्वय होऊं शकतो. लोकशाहीचें दुसरें तत्त्व समानता. श्रीमंत आणि गरीब यांना राज्यकारभारांत सारखेच अधिकार असणें म्हणजेच समानता. हीं दोन्ही तत्त्वें अमलांत आणावयाचीं म्हणजे बहुसंख्य लोकांनी जो निर्णय घेतला तो न्याय्य समजला पाहिजे. वस्तुतः असें करण्यांत एका अर्थाने लोकशाही राजवटींत निर्धन लोकांना सधन लोकांपेक्षा अधिक सत्ता मिळते, हें खरें आहे. समाजांत त्यांचीच संख्या अधिक असते. पण न्यायाच्या दृष्टीने हाच एक मार्ग आहे. लोकशाहीचें आणखी एक महत्त्वाचें तत्त्व म्हणजे अशा राज्यांत प्रत्येक व्यक्तीला तिच्या इच्छेनुरूप राहतां आलें पाहिजे. स्वतंत्र मनुष्याचा हा एक विशेष अधिकार समजला पाहिजे. उलट आपल्या इच्छेप्रमाणें आयुष्य घालवितां येत नसेल तर तें गुलामगिरीचेंच चिन्ह होय. कोणाचीहि सत्ता आपल्यावर नसावी ही मानवी इच्छा या तत्त्वाच्या मुळाशीं आहे. पण तसें प्रत्यक्षांत

आणणें शक्य नसेल तर, निदान दुसऱ्यांवर सत्ता ठेवणें आणि त्याबद्दल दुसऱ्यांची सत्ता स्वीकारणें हें तरी मान्य केलें पाहिजे. त्यामुळे समानता आणि स्वातंत्र्य यांचा मेळ घातला जाईल.

हीं तत्त्वें प्रत्यक्षांत आणण्यासाठी, अधिकारसूत्रें ज्यांच्या हातीं द्यावयाचीं त्यांची निवड सर्व समाजांतून आणि सर्व समाजाकडून केली जावी. म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीवर सर्व समाजाची व सर्व समाजावर प्रत्येक व्यक्तीची सत्ता प्रस्थापित होईल. राज्यकारभारासाठीं कांहीं तज्ज्ञांच्या विशिष्ट अधिकारांवर नेमणुका कराव्या लागतात. त्या चिठ्या टाकून कराव्या. अर्थात् अशा वेळींहि अनुभव आणि विशिष्ट पारंगतता लक्षांत घेतली पाहिजे. अधिकारसूत्रें हातीं घेणारांना मालमत्ता किती आहे हें पाहण्याची गरज नाही. तसेंच, अधिकाराची मुदत संपल्यावर त्याच व्यक्तीने पुन्हा त्या पदावर राहतां कामा नये. अधिकार-पदाची मुदत कमी असावी. न्यायदानाचा अधिकार सर्वांना मिळावा. फक्त राज्याच्या जमाखर्चाची तपासणी, राज्यघटना आणि खासगी करारमदार, अशा कांही महत्त्वाच्या बाबतींत राज्याची नगरपंचायत हेंच सर्वश्रेष्ठ न्यायालय समजलें पाहिजे.

न्याय आणि राज्यघटना

'राज्यसंस्था आणि नागरिक यांना परस्परांशीं निगडित ठेवणारें सूत्र म्हणजे राज्यघटना', असें अरिस्टॉटलने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें : राज्यघटनेशिवाय राज्य सुरळीत चालणें शक्य नाही. ती तयार करतांना भावनाविवशतेने विचार होतां कामा नये. राज्यघटना व तिला अनुसरून होणारे विधिनियम बुद्धिप्रामाण्याचे (Rule of Reason) निदर्शक असले पाहिजेत. मनुष्याची व्यावहारिक बुद्धीहि त्यांत प्रतीत झाली पाहिजे. समाजाचा इतिहास आणि मानवी जीवनांतील भलेबुरे अनुभव हेहि घटना बनवितांना जमेस धरले पाहिजेत. राज्यघटना सार्वभौम (Sovereign) असली तरच राज्याचा पाया बळकट होईल. राज्यघटनेची आधारभूमि न्याय आणि नीति. पण न्यायाची कसोटी काय ? प्रत्येक शास्त्राचें अंतिम ध्येय सर्वहित (Good) हेंच आहे. राज्यशास्त्र तर सर्व शास्त्रांत श्रेष्ठतम शास्त्र. या शास्त्राचा पाया न्याय. आणि

न्याय म्हणजे सामाजिक कल्याणाची पूर्तता. न्यायाचेंच प्रतिबिंब राज्याच्या घटनेंत आणि विधिनियमांत (Laws) पडलें पाहिजे. विधिनियम मानवनिर्मित असतात. मानवी नीतिमत्ता वाढविण्यासाठीच विधिनियमांची गरज असते. नीतीच्या अधिष्ठानाशिवाय विधिनियमांना अर्थ नाही. म्हणून विधिनियमांनी चाललेलें राज्य कोणत्याहि व्यक्तीच्या राज्यापेक्षा श्रेष्ठ ठरतें. त्याचें स्थान शासनसंस्थेपेक्षा वरचें आहे. शासनसंस्थेकडून घडणारे प्रमाद विधिनियमांनीच थांबवितां येतात. म्हणूनच राज्याला संपत्ति आणि स्वातंत्र्य यांची जेवढी गरज असते तेवढीच न्याय आणि शौर्य यांचीहि असते. पहिल्या दोन गोष्टींशिवाय तें सुराज्य समजलें जाणार नाही; तर दुसऱ्या दोन्हीशिवाय त्याचें अस्तित्व टिकणार नाही.

शासनसंस्थेचें वर्गीकरण

ॲरिस्टॉटलने शासनसंस्थेची कसोटी दोन मुद्द्यांवर ठरविली आहे : (१) सार्वभौम सत्ता हातीं असलेल्या लोकांची संख्या आणि (२) शासनसंस्थेने आपल्यासमोर ठेवलेलें ध्येय. हे दोन मुद्दे विचारांत घेऊन ॲरिस्टॉटलने शासनसंस्थेचें तीन शुद्ध व तीन विकृत अशा एकंदर सहा प्रकारांत वर्गीकरण केलें आहे. शुद्ध प्रकारांत राजसत्ता (Monarchy), महाजनसत्ता (Aristocracy) आणि समतोलसत्ता (Polity) यांचा समावेश होतो. सर्वश्रेष्ठ सद्गुण हें शुद्ध राजसत्तेचें मार्गदर्शक तत्त्व होय. महाजनसत्तेंत गुण आणि संपत्ति यांचें मिश्रण असतें. समतोलसत्ता समाजांतील मध्यम वर्गीयांच्या हातीं असते व शौर्य व नीति हें तिचें वैशिष्ट्य असतें. विकृत प्रकारांत हुकूमशाही (Tyranny), अल्पजनसत्ता (Oligarchy) आणि लोकशाही (Democracy) यांचा समावेश होतो. केवळ शस्त्रबलावर आधारलेलें एकतंत्री राज्य म्हणजे हुकूमशाही. अल्पजनसत्तेंत अधिकार हातीं असलेला गट स्वार्थ आणि अधिकारलालसा पूर्ण करण्यासाठीच अधिकाराचा उपयोग करतो. लोकशाही राजवटींत समानतेचें तत्त्व मान्य केलेलें असतें. पण त्यामुळे सत्तेचीं सूत्रें समाजांतील बहुसंख्य निर्धन लोकांच्या हातीं जातात.

शासनसंस्थेमुळे मिळणाऱ्या फायद्यांत प्रत्येक नागरिकाला सहभागी होतां आलें पाहिजे. तसें होतां येत नसेल तर, त्या शासनप्रकारांत कांहीतरी विकृति

निर्माण झाली आहे असें समजलें पाहिजे. राज्यकर्त्यांची संख्या, संपत्ति आणि सद्‌गुण यांच्या कमी-अधिक प्रमाणावरून वरील शासनप्रकार बनलेले असतात. केवळ राज्यघराण्यांत जन्म झाला म्हणून सत्ता आपल्या हातीं असली पाहिजे असा राजसत्तावाद्यांचा दावा. तर संपत्तिमान् व बुद्धिमान् म्हणून राज्यकारभाराचे मालक होण्याचा अधिकार आपल्यालाच पोचतो, अशी महाजनसत्तावाद्यांची मागणी. त्याचप्रमाणे लष्करी डावपेचांच्या बळावर अल्पजनसत्तावादी राज्यावर आपला हक्क सांगतात. तर केवळ बहुसंख्येच्या जोरावर लोकसत्तावाद्यांना सत्ता पाहिजे असते. थोडक्यांत, सत्ता हस्तगत करण्यासाठी श्रेष्ठ वंश, बुद्धि, सामर्थ्य आणि संख्या या चार शक्तींचा सतत संघर्ष चालू असतो. या विवेचनांत ‘ लोकशाही ’ हा शब्द अरिस्टॉटलने ‘ अतिरेकी लोकशाही ’ ह्या अर्थानें वापरलेला आहे.

सत्तेचा समतोल : मध्यमवर्ग

ॲरिस्टॉटलने वरीलप्रमाणे विवेचन केल्यावर त्यांपैकी समतोलसत्ता (Polity) या शासनप्रकाराला सर्वोत्कृष्ट ठरविलें आहे. त्याचा युक्तिवाद असा : समाजांत तीन वर्ग असतात. एक श्रीमंत, दुसरा दरिद्री आणि तिसरा या दोन्ही टोकांच्या मधला मध्यम वर्ग. त्यांपैकी श्रीमंत वर्ग विलासी जीवनामुळें अहंकारी बनतो; तर दरिद्री वर्ग बुभुक्षितपणामुळे अधःपतित झालेला असतो. श्रीमंतांची जुलमी वृत्ति व निर्धनांची दुर्बलता यांतून मालक व गुलाम हे दोन वर्ग निर्माण होतात. समाजाचीं हीं दोन्ही टोकें स्वतःची प्रगति करूं शकत नाहीत. त्यामुळे राज्याचीं सूत्रें यांपैकी कोणत्याहि वर्गाच्या हातीं गेलीं तरी त्यांत राज्याचा अधःपात ठेवलेलाच. हें संकट टाळण्यासाठी राज्यकारभार मध्यमवर्गीयांच्या हातीं देणेंच सर्वतोपरी उपयुक्त ठरतें. समाजांतील इतर वर्गांशीं जास्तींत जास्त जुळवून घेणारा आणि कमींत कमी विरोध असणारा हा वर्ग राज्यकारभारांत समतोलपणा राखूं शकतो. म्हणून ज्या राज्यांत मध्यम वर्ग अधिक त्याचा कारभार उत्कृष्ट समजावा. मध्यमवर्गीय मनुष्य आपल्या स्वतंत्र बुद्धीने निर्णय घेऊं शकतो. उलट ज्या व्यक्तीला जन्म, संपत्ति, सौंदर्य आणि शक्ति यांच्या जोरावर आपण श्रेष्ठ आहोंत असें वाटतें अथवा ज्या व्यक्तीला दारिद्य व दुर्बलता, यांमुळे अवमानित

आहोंत असें वाटतें ते शांत बुद्धीनें विचार करणेंच शक्य नाही. त्यामुळे हे दोन्ही वर्ग परिणामीं अत्याचारी आणि गुन्हेगार बनतात. हेच गुण त्यांच्या पुढील संततींतहि उतरतात. श्रीमंत वर्गाचीं मुलें उर्मट तर दरिद्री वर्गाचीं हुकमत करण्यास दुर्बल असतात. या दोन वर्गांपैकी कोणत्याहि वर्गाकडे सत्ता-सूत्रें गेलीं तरी त्या राज्यांत स्वतंत्र नागरिकांपेक्षा गुलामच अधिक आढळतील. म्हणून मध्यमवर्गीयांची संख्या ज्या राज्यांत अधिक तें राज्य सुखी. उत्तम कायदेपंडितहि मध्यम परिस्थितींतीलच होऊन गेले, ही गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे.

दारिद्र्याच्या पोटीं क्रांतीचा जन्म

अरिस्टॉटल लोकशाहीचा पुरस्कर्ता असला तरी तिच्या प्रस्थापनेसाठी त्याला क्रांतीचा मार्ग मान्य नाही. उलट, एखाद्या राज्यांत क्रांति होणें म्हणजे त्याच्या मतें राज्यकारभारांत कांहीतरी दोष अथवा विकृति निर्माण झाली असें समजलें पाहिजे. क्रांतीसंबंधी विचार करतांना त्याने म्हटलें आहे : क्रांतीच्या बाबतींत तीन गोष्टी लक्षांत घेतल्या पाहिजेत : (१) क्रांतीच्या मागे कोणती भावना असते, (२) क्रांति करणारांचें उद्दिष्ट काय असतें आणि (३) अशी क्रांति कोणत्या परिस्थितींत उद्भवते. राज्यकारभारांत इतरांप्रमाणे आपणांसहि समान संधि व समान अधिकार मिळाले पाहिजेत, ही इच्छा क्रांतीच्या मागे असते. इतरांपेक्षा आपल्याला कमी लेखलें जातें, अशी समाजांतील कनिष्ठ समजल्या जाणाऱ्या वर्गाची भावना दृढ होऊं लागली की त्यांतून राजकीय उठाव होतात. तसेच, ज्यांना समाजांत अगोदरच प्रतिष्ठा मिळालेली असते त्यांना ती कमी होईल की काय अशी भीति वाटते. वरील दोन परस्परविरोधी मनोभावनांच्या संघर्षांतून प्रक्षोभ वाढतो व त्यांतूनच क्रांति होते. राजकीय योग्यता नसतां सत्ता हातीं ठेवण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तीच्या अथवा गटाच्या विरुद्धहि क्रांति होते. त्याशिवाय सत्तेचा हपाप, मानसन्मानाची हाव, अपमानास्पद वागणूक, एकमेकांविषयी भीति व अविश्वास, इतरांच्या डोळ्यांवर येण्याइतकें राज्यकर्त्यांना मिळणारें महत्त्व, राज्यनिष्ठ नसलेल्या लोकांच्या हातीं अधिकार देण्याची चूक होणें, इत्यादि कारणांनीहि क्रांतीला चालना मिळते.

वरील सर्व कारणांपेक्षा क्रांतीचें एक अत्यंत महत्त्वाचें कारण ॲरिस्टॉटलने सांगितलें आहे. तो म्हणतो, "दारिद्र्याच्या पोटींच क्रांति आणि गुन्हेगारी यांचा जन्म होतो."

क्रांति म्हणजे अराजक, असें अरिस्टॉटलने समीकरण मांडलें आहे. तें टाळण्यासाठी त्याने पुढील उपाय सुचविले आहेत : (१) राजकीय सत्तेंत सहभागी होणें आपल्या आवाक्याबाहेरचें आहे असें कोणालाहि वाटतां कामा नये. (२) परदेशीय व्यक्तीला अधिकाराची जागा देऊं नये. (३) अधिकारारूढ व्यक्तीला लाचलुचपत अथवा वशिलेबाजी करून पैसे उकळतां येणें अशक्य होईल अशी विधिनियमांत तरतूद केलेली असावी. (४) अधिकाराची मुदत दीर्घकाळ नसावी; म्हणजे अधिकारपदें मिळण्याची संधि जास्तींत जास्त लोकांना मिळूं शकते. (५) श्रीमंत आणि गरीब दोन्ही वर्गांतील लोकांची संख्या कमी होत जाऊन मध्यम वर्गीयांची संख्या वाढविणें. त्यामुळे विषमतेचें कारण नष्ट होईल. (६) राज्यघटनेंतील तत्त्वें आणि त्यांचा अर्थ समजण्यासाठी नागरिकांना योग्य तें शिक्षण देणें.

लोकशाही टिकविण्यासाठी शिक्षणाची गरज

लोकशाही राजवट टिकवावयाची असेल तर नागरिकांना योग्य शिक्षण देण्याची गरज असते, हें अत्यंत महत्त्वाचें सूत्र अरिस्टॉटलने प्रतिपादन केलें आहे. पण नेमक्या याच तत्त्वाकडे दुर्लक्ष केलें जातें. अशीहि त्याने तक्रार केली आहे. तो म्हणतो : राज्याचे विधिनियम कितीहि उत्कृष्ट आणि उपयुक्त असोत; नागरिकांना त्यांचा अर्थ समजत नसेल अथवा त्यांचें पालन करण्याचें शिक्षण मिळत नसेल, तर त्या विधिनियमांचा आणि राज्यघटनेचा काय उपयोग? राज्यांत आणि व्यक्तींतहि स्वयंशिस्तीची (Self-discipline) संवय बाणली पाहिजे. अल्पजनसत्तेच्या राजवटींत सत्ताधाऱ्यांचीं मुलें विलासांत लोळतात आणि गरिबांच्या मुलांना अति श्रम करून घाम गाळावा लागतो. त्यांतूनच त्यांची क्रांतिविषयक मनोभूमि आपोआप तयार होऊं लागते. अतिरेकी लोकशाही पद्धतींत तर स्वातंत्र्यासंबंधी खोट्या कल्पना निर्माण होतात. राज्यहिताच्या दृष्टीनें त्या विघातक असतात. बहुसंख्य-

लोकांचा राज्यकारभार आणि स्वातंत्र्य हीं लोकशाहीचीं दोन मूलभूत तत्त्वें. पण अशा स्वातंत्र्याचा आणि समानतेचा अर्थ 'मनःपूतं समाचरेत्' असा केला जातो. पण ही कल्पना फसवी आणि सर्वस्वी चूक आहे. राज्यघटनेप्रमाणे वागणें म्हणजे गुलामगिरी पत्करणें असें समजण्याचें कारण नाही. उलट, राज्यघटनेचें पालन हाच नागरिकांच्या हिताचा व सुखाचा मार्ग आहे. पण हें सर्व समजण्यासाठी आणि त्यामागील भूमिका लक्षांत येण्यासाठी नागरिकांना आरंभापासूनच योग्य शिक्षण मिळालें पाहिजे. राज्यकारभाराचें ज्ञान होणें याचाच अर्थ शिक्षण होय.

मालमत्तेची विभागणी आणि लोकसंख्या

वरील विवेचन केल्यावर ॲरिस्टॉटलने स्वतःच एक महत्त्वाचा प्रश्न उपस्थित केला आहे. तो म्हणतो : "नागरिकांना योग्य शिक्षण मिळालें तरी त्यांच्या भौतिक गरजा कशा भागणार?" या प्रश्नाच्या उत्तरांत त्याने राज्यसंस्थेला आर्थिक पायाची गरज आणि त्यासाठी मालमत्तेची विभागणी हे दोन मुद्दे विशद केले आहेत. तो म्हणतो : मालमत्तेच्या कमी-अधिक वाटणीमुळे समाजांत विषमता निर्माण होते. म्हणून मालमत्तेची व्यवस्था कशी असावी, तिची मालकी सामुदायिक असावी की काय, याचा विचार केला पाहिजे. या बाबतींत तीन पर्याय संभवतात : (१) जमिनीची वाटणी सर्व नागरिकांत समान प्रमाणांत करून तिचें उत्पादन सामुदायिक उपयोगासाठी एकत्र ठेवणें. (२) जमिनीची मालकी सामुदायिक ठेवून तिची मशागतहि सामुदायिक रीत्या करणें; पण निघणारें उत्पादन मात्र नागरिकांना त्यांच्या उपयोगासाठी व्यक्तिशः विभागून देणें. (३) जमीन आणि उत्पादन दोन्हीहि सामुदायिक मालकीचें ठेवणें. या सर्व पर्यायांपैकी उत्तम प्रकार म्हणजे, मालमत्ता खाजगी मालकीची पण तिचा उपयोग मात्र सामुदायिक असला पाहिजे. वैयक्तिक मालकीचें प्रेम मनुष्यस्वभावांत नैसर्गिक असतें हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. पण ही मालमत्ता प्रत्येक मनुष्याजवळ किती प्रमाणांत असावी? व्यक्तीला सुखी जीवन जगतां येईल एवढी तिच्या मालकीची मालमत्ता असली पाहिजे. याच संदर्भांत आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा लक्षांत घेतला पाहिजे. मालमत्तेच्या समान वाटणीची भाषा बोलतांना नागरिकांची संख्या

नियंत्रित न ठेवणें विसंगत ठरेल. कारण, मालमत्ता तेवढीच राहिली आणि लोकसंख्या मात्र वाढूं लागली तर वाढलेल्या लोकांना कांहीच मिळणार नाही. म्हणून मालमत्तेपेक्षाहि लोकसंख्येला मर्यादा घालणें अधिक जरुरीचें आहे. या मुद्द्याकडे दुर्लक्ष करणें म्हणजे नागरिकांच्या दारिद्र्याचें एक कारण कायम ठेवण्यासारखें आहे. आणि दरिद्रता ही क्रांति व गुन्हेगारी यांची जननी असते. म्हणून ज्या नगरपंचायती मालमत्तेचें प्रमाण ठरवून देतात त्यांनी मुलांची संख्याहि ठरवून टाकावी. कारण, मालमत्तेच्या प्रमाणापेक्षा मुलांची संख्या अधिक वाढली की विधिनियमांचा भंग झालाच म्हणून समजावें.

ॲरिस्टॉटलच्या विचारांची श्रेष्ठता

ॲरिस्टॉटलने विचारांत घेतलेले विषय आणि त्यांचें केलेलें सखोल विवेचन हीं दोन्ही त्याच्या अद्वितीय बुद्धीचीं व शास्त्रीय पद्धतीचीं निदर्शक आहेत. राजकीय अनुभव आणि आदर्श राज्यविषयक कल्पना यांचा मेळ घालण्याचा त्याने प्रयत्न केलेला आहे. राज्याचें नैतिक ध्येय, विधिनियमांचें सार्वभौमत्व, नागरिकांचें स्वातंत्र्य आणि समानता, घटनात्मक राज्य, सांस्कृतिक जीवनाचा विकास करण्याची आवश्यकता हीं तत्त्वें ॲरिस्टॉटलने राजकीय तत्त्वज्ञानाचीं मूलभूत तत्त्वें मानलीं आहेत. तीं केवळ ‘ आदर्श ’ न राहतां प्रत्यक्षांत कशीं उतरतील याविषयी मार्ग सांगितले आहेत. राज्याची रचना आणि कार्य यांची उभारणी ऐतिहासिक अनुभव व प्रत्यक्ष परिस्थितीचें निरीक्षण यांवर करण्याची विवेचनपद्धति प्रथम ॲरिस्टॉटलनेच सुरू केली. राजकीय तत्त्वप्रणालींत ही पद्धति शास्त्रीय, तर्कप्रधान आणि पायाशुद्ध समजली जाते. त्याने क्रांतीचें केलेलें निदान विसाव्या शतकांतहि अचूक ठरूं शकतें. किंबहुना राज्यनीतींतील तें एक अमर तत्त्व आहे. ‘ विषमता आणि दारिद्र्य यांतून क्रांतीच्या ज्वाला भडकतात ’ ही गोष्ट मार्क्सपूर्वी सुमारे तेवीस शतकें ॲरिस्टॉटलने सांगितली होती. तसेच, जुलमी राजवटीचीं लक्षणें सांगतांना त्याने म्हटलें आहे : “ नागरिकांचें बौद्धिक जीवन नष्ट करणें, तसेच राज्यांतील अंतर्गत कारभाराचा ओंगळपणा लपविण्यासाठी परराज्यावर लष्करी आक्रमणाचें धोरण चालू ठेवणें या दोन गोष्टी जुलमी राज्यकर्ते करीत असतात. ” राजकीय नीतीचें इतकें विदारक विश्लेषण अनेक शतकांपूर्वी ॲरिस्टॉटलने केलें होतें, ही गोष्ट त्याच्या द्रष्टेपणाचीच साक्ष देते.

सुख हेंच जीवनाचें साध्य

ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या चार प्रमुख विचारधारांपैकी प्रोटागोरस आणि सॉक्रेटिस यांनी प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा परामर्श घेतल्यानंतर इपिक्युरस आणि झेनो यांच्या विचारांचीं वैशिष्टयें समजून घेणें आवश्यक आहे. इपिक्युरसचा सुखवाद आणि झेनोचा विश्वबंधुत्ववाद यांचाहि सॉक्रेटिसाच्या परंपरेंतील प्लेटो-ॲरिस्टॉलप्रमाणे युरोपच्या विचारक्षेत्रावर प्रभाव पडलेला दिसून येतो. इपिक्युरसच्या तत्त्वज्ञानांत वैयक्तिक सुखवादी कल्पनांवर अधिक भर दिला आहे. वैयक्तिक सुखप्राप्ति हा जीवनाचा मुख्य हेतु आणि त्यासाठी दुःख, चिंता, त्रास यांना टाळणें हा मार्ग. म्हणून शहाण्या मनुष्याने राजकीय जीवनापासून अलिप्त राहणें अधिक योग्य. सर्व मानवी जीवन भोवतालच्या भौतिक सृष्टींतून निर्माण झालें. त्यांत ईश्वरी सत्तेचा, इच्छेचा आणि योजकतेचा कांहीहि भाग नाही. म्हणून मनुष्याला भोगाव्या लागणाऱ्या सुखदुःखांचा ईश्वरी करणीशीं कांही संबंध नाही. या विचारावरून इपिक्युरियन तत्त्वज्ञान पूर्णपणें भौतिकवादी होतें हें स्पष्ट आहे. त्यांत ईश्वर, धर्म, दैवी शक्ति यांना स्थान नाही. नैतिक मूल्यें स्थल-कालाप्रमाणे बनतात, व्यवहारांत येतात आणि बदलतात. हेंच तत्त्व राज्यसंस्थेलाहि लावलें पाहिजे. राज्यसंस्था मानवी सहकार्यांतून जन्मली ही प्लेटो-ॲरिस्टॉटलची कल्पना इपिक्युरियनांना मान्य नाही. त्यांच्या मताप्रमाणे, भोवतालच्या परिस्थितींत सुरक्षितपणा मिळावा या स्वार्थी भावनेंतून राज्य-संस्थेचा उदय झाला आणि तिला बळकटी आणण्यासाठी विधिनियम तयार केले. त्यांचें पालन केलें नाही तर शिक्षा होईल, या भीतीनें मनुष्य विधिनियम पाळतो. राज्यसंस्थेसंबंधी असा केवळ उपयुक्ततावादी दृष्टिकोन असल्यामुळेंच इपिक्युरियनांना शासनसंस्थेचे प्रकार आणि कार्य यांचा गंभीरपणें विचार करण्याची गरज वाटली नसावी. ‘ जीवनाला सुरक्षितता हवी ना, मग आपसांत कांही संकेत ठरवून आणि करार करून राहूं या, ’ हाच त्यांचा दृष्टिकोन. म्हणून जास्तींत जास्त सुरक्षितता देईल तीच राजवट चांगली, असा त्यांनी निष्कर्ष काढला असल्यास नवल नाही. राज्यसंस्थेच्या नैतिक कर्तव्यांची चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला नाही. म्हणूनच त्याचें राजकीय तत्त्वज्ञान जुलमी राज्यकर्त्यांना सोयीचें वाटलें. याच तत्त्वज्ञानाचा धागा

सतराव्या शतकांत ब्रिटिश विचारवंत हॉब्जने उचलून सामाजिक करारावें एक नवें राजकीय तत्त्वज्ञान प्रतिपादन केलें. प्रस्थापित सत्तेविरुद्ध क्रांति न करणें हेंच त्यांतील मध्यंवर्ती सूत्र होतें.

विश्वबंधुत्वाची शिकवण

झेनोने प्रतिपादन केलेलें स्टोइक तत्त्वज्ञान इपिक्युरियन वादापेक्षा अगदी भिन्न होतें. ॲरिस्टॉटलच्या मृत्यूनंतर व खिश्चन धर्माचा उदय होण्यापूर्वी मधल्या तीन शतकांत स्टोइकांनीच राजकीय तत्त्वज्ञानांत महत्त्वाची भर घातली. त्याचा प्रभाव पुढील काळांत रोमन विधिनियम व खिश्चन धर्म या दोहीं-वरहि मोठ्या प्रमाणावर दिसून येतो. त्यांपैकी बंधुभाव व समानता हीं दोन तत्त्वें खिश्चन धर्मानें उचललीं, तर निसर्गनियमाचा सिद्धान्त (The Law of Nature) सिसरोसारख्या विचारवंतांनी आत्मसात् केला. रोमन राज्य-शास्त्रांत हे दोन्ही विचारप्रवाह अनेक वर्षें दिसून येतात. झेनोने इ. स. पू. चौथ्या शतकांत अथेन्समध्यें विद्याश्रम स्थापन केला व तेथेच आपलें तत्त्वज्ञान प्रतिपादन केलें. मनुष्यामनुष्यांतील संबंध राजकीय नसून नैतिक स्वरूपाचे असतात हा त्याचा प्रमुख सिद्धान्त. एखादी व्यक्ति नागरिक आहे की नाही एवढ्यावरून ती चांगली किंवा वाईट ठरत नाहीं असें त्याचें मत. ॲरिस्टॉटलने ठरविलेल्या निकषापेक्षा झेनोचा हा विचार भिन्न आहे. तसेच, इपिक्युरियनांनी प्रतिपादन केलेलें सुखवादी तत्त्वज्ञानहि त्याने अमान्य केलें. शारीरिक आनंदा-पेक्षा बौद्धिक आनंदाचा दर्जा श्रेष्ठ आहे, असें प्रतिपादन करून त्याने पशु आणि मनुष्य यांतील भेद नेमका कोणता आहे, हें दाखवून दिलें. त्याने मांड-लेला निसर्गनियमाचा सिद्धान्त राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत विशेष महत्त्वाचा समजला जातो. निसर्गाचे नियम जगांत सर्वत्र सारखेच असतात, म्हणून मानवी जीवनांतहि समानतेचें तत्त्व मान्य केलें पाहिजे हें त्यांतील मुख्य सूत्र. त्याच्या पुष्ट्यर्थ त्याने म्हटलें आहे : मानवी प्रवृत्ति आणि निसर्गनियम यांत साधर्म्य असतें. इतर प्राण्यांपेक्षा मनुष्याचें वैशिष्ट्य म्हणजे त्याला वाणी व बुद्धि यांची देणगी मिळालेली आहे. ही बुद्धि सर्वत्र सारखीच असली पाहिजे. मग निरनिराळीं राज्यें कशाला हवीं ? सर्व जग हेंच एक राज्य. त्यांत सामाजिक भेदभावाला स्थान नाही. ग्रीक आणि रानटी, स्वतंत्र आणि गुलाम, श्रीमंत आणि गरीब हे सर्व समान आहेत. ज्या दैवी प्रकाशाने

विश्वांत जीवन निर्माण केलें त्याचीच ज्योति आत्म्यांतहि तेवत असते. म्हणून जगांतील सर्व मनुष्यें त्या दैवी शक्तीचीं–परमेश्वराचीं–लेंकरें आहेत; त्यांच्यामध्ये बंधुभाव असला पाहिजे.

स्वयंपूर्णता व सार्वभौमत्व

स्टोइकांचें तत्त्वज्ञान ग्रीक नगरराज्यांची प्रकृति लक्षांत घेतां उपयुक्त ठरण्यासारखें नव्हतें. म्हणूनच ॲरिस्टॉटलनंतर ग्रीक नगरराज्याचें समर्थन करणारें तत्त्वज्ञान नष्ट झालें असें म्हटलें जातें. ग्रीक नगरराज्यांचा भर स्वयं-पूर्णतेवर होता. त्यामुळे त्यांचें राजकीय क्षितिज मर्यादित बनलें होतें. अंतर्गत राज्यकारभाराप्रमाणे परराष्ट्रीय राजकारणाचीहि गरज असते, याची प्लेटो-सारख्यांना कल्पना आली नाही. ॲरिस्टॉटलच्या विचारांतहि या प्रश्नाकडे विस्ताराने लक्ष दिलेलें नाही. एका नगरराज्यांत अनेक कुटुंबांचा समावेश झालेला असतो, तसें अनेक नगरराज्यांचें मिळून एक मोठें साम्राज्य होऊं शकतें याची जाणीवहि ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांत आढळत नाही. पण नगरराज्याचें भवितव्य केवळ अंतर्गत कारभारावरून निश्चित होणें शक्य नव्हतें. त्यासाठी युरोप व आशिया यांतील राज्यांशीं राजकीय संबंध वाढविण्यावरहि तें अवलंबून होतें. पण नगरराज्याची घटनाच अशी बनलेली होती की, ग्रीसच्या बाहेर किंबहुना ग्रीसमधीलहि एका राज्याचे दुसऱ्या राज्याशीं निकटचे संबंध जुळूं शकले नाहीत. त्यामुळे पर्शिया, मॅसिडोनिया आणि नंतर रोम यांनी ग्रीक नगर-राज्यांना सहज आपल्या अमलाखाली आणलें. प्रत्येक ग्रीक नगरराज्य सार्वभौम समजलें जात होतें आणि तें टिकविण्यासाठी प्रत्येक राज्याची धडपड चालू असे. त्यामुळे त्यांच्यामध्ये एकप्रकारचा अलिप्तपणा आणि तुटकपणा निर्माण झाला होता. शेजारच्या राज्याशीं मित्रत्वाचे संबंध ठेवावयाचे म्हटलें तरी सार्वभौमत्वाच्या कल्पनेला थोडी मुरड घालणें जरूर असतें. पण तसें करणें म्हणजे आपली स्वयंपूर्णता व स्वातंत्र्य गमावण्यासारखें ग्रीक नगरराज्यांना वाटत असे. या दुहेरी पेचांत सापडल्यामुळेच परदेशी आक्रमणाच्या वेळीं त्यांच्यामध्ये एकजूट कधीच होऊं शकली नाही व शेवटी त्यांतच त्यांचा नाश झाला.

★ ★ ★

रोमन राज्यशास्त्र

साम्राज्यविस्ताराचें राजकारण

प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वज्ञानांत राज्यनीतीचे अनेक मूलभूत सिद्धान्त सांगितलेले असले तरी, त्यांचा तपशील प्रामुख्याने त्या वेळच्या नगरराज्याची रचना, आकार, मर्यादा, लोकसंख्या आणि आर्थिक जीवन लक्षांत घेऊनच मांडलेला होता. परंतु अलेक्झांडरच्या पूर्वेकडील आणि पश्चिमेकडील स्वाऱ्यांनंतर राज्यविस्ताराच्या कल्पना बदलत गेल्या. त्यांच्या दृष्टीने प्लेटो-ॲरिस्टॉटलचें राजकीय तत्त्वज्ञान' अपुरें पडूं लागलें. ग्रीक नगरराज्याचे सर्व आर्थिक आणि राजकीय व्यवहार' मर्यादित स्वरूपाचे होते. त्यांचें भौगोलिक क्षेत्र लहान व आटोपशीर होतें. 'मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे, नगरराज्याचा तो एक अविभाज्य घटक असतो', या कल्पना लहान क्षेत्रविस्ताराच्या नगरराज्यांत प्रत्यक्ष अस्तित्वांत येऊं शकत होत्या. पण, शेकडो मैलांच्या राज्यांतील सर्व रहिवाशांना तोच दंडक—निदान त्या काळांत तरी—लावला जाणें अशक्य होतें. हे प्रश्न मुख्यतः रोमच्या बाबतींत उपस्थित झाले. वस्तुतः इ. स. पू. ५०० च्या सुमारास रोम हेंहि ग्रीक नगरराज्याप्रमाणे एक लहान नगरराज्यच होतें. पण पुढे भोवतालच्या दुर्बळ नगरराज्यांना जिंकून रोमने आपला प्रदेश वाढविला. इ. स. पू. पहिल्या शतकांत रोमच्या ताब्यांत शेकडो मैलांचा प्रदेश सामील झालेला होता. एक प्रकारें नगरराज्याचें कवच फोडून राज्यसंस्था अधिक विस्तृत बनली. युरोपीय राज्यसंस्थेच्या इतिहासांत ही घटना नवीन होती. त्यामुळे नवी परिस्थिति निर्माण झाली. राज्य विस्तारलें आणि मालमत्तेच्या मालकीचा प्रश्न नव्या स्वरूपांत उद्भवला. नवीन जिंकलेल्या प्रदेशांच्या राज्यव्यवस्थेसंबंधीचे प्रश्नहि सोडविण्याची जरुरी होती. नगरराज्यांतील सर्व नागरिक सामान्यतः एकाच परंपरेचे असत. त्यामुळे त्यांच्या सामाजिक चालीरीती, रूढि व देवदेवता

यांत बराच सारखेपणा होता. पण राज्यविस्तारामुळे भिन्न जमाती आणि भिन्न प्रदेश, भिन्न परंपरा आणि भिन्न संस्कृति यांचे लोक एकाच राज्यकारभाराखाली ठेवण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली. नगरराज्याचा नागरिक आपल्या राज्याशीं एकनिष्ठ राहण्यांत भूषण व सत्कृत्य समजत असे. नगरराज्याच्या कारभारांत भाग घेणें त्याला एक पवित्र कर्तव्य पार पाडण्यासारखें आनंददायी वाटत असे. त्यामुळे राजकारण हेंच सर्व नागरिकांना एकत्र ठेवणारें सूत्र बनलेलें होतें. पण विस्तारलेल्या राज्यांतील सर्व लोकांना एकत्रित ठेवूं शकेल असें कोणतें बंधन होतें ? ख्रिश्चन धर्माचा उदय होण्यापूर्वीची ही परिस्थिति होती. त्या मधल्या काळांत नवे विचार आणि नवीं ध्येयें निर्माण करण्याचें प्रचंड कार्य राजकीय तत्त्वज्ञानाला करावयाचें होतें. तें बऱ्याच प्रमाणांत स्टोइक तत्त्वज्ञानानें केलें यांत शंका नाही. पण त्याला राजकीय पेहराव चढविण्याची कामगिरी रोमन कायदेपंडितांनी केली. त्यांनी स्टोइक तत्त्वज्ञानांतील निसर्ग-नियमाचें स्पष्टीकरण करून रोमन कायदेशास्त्र व न्यायसंस्था यांना नवा अर्थ प्राप्त करून दिला. त्यामुळे निसर्गनियमांतील समानतेचें तत्त्वज्ञान हेंच पुढील काळांतील महत्त्वाचें विचार-सूत्र बनून गेलेलें आढळतें.

न्यायबुद्धीचा पुरस्कर्ता : सिसरो

रोमन राज्यशास्त्रज्ञांत सिसरोचें नांव प्रामुख्याने उल्लेखिलें पाहिजे. त्याचा जन्म इ. स. पू. १०६ मध्ये झाला. त्या वेळीं रोमन साम्राज्याचा विस्तार वाढूं लागला होता. त्याबरोबरच त्यांतील आर्थिक प्रश्नहि अधिक गुंतागुंतीचे बनूं लागले. सीझरने आपल्या साम्राज्याची मर्यादा पश्चिमेकडे इंग्लंडपर्यंत वाढविली होती. अशा साम्राज्यविस्ताराच्या काळांत सिसरोने राजकीय विचार व्यक्त केले. त्याचें शिक्षण अथेन्समध्ये झालें. तेथील स्टोइक पंथीयांच्या आश्रमांत शिक्षण घेण्याची संधि त्याला मिळाली. नंतर रोमला परतल्यावर त्याने विधिनियमांचा व राज्यघटनांचा सखोल अभ्यास केला. त्याच्या विचारांत प्लेटो-ॲरिस्टॉटलच्या लोकशाहीच्या कल्पना, स्टोइक तत्त्वज्ञांच्या निसर्गनियमांतील समानतेचें तत्त्व आणि रोमन विधिनियमांतील तर्कवैशिष्ट्य या सर्व गुणांचा संगम झालेला दिसून येतो. वयाच्या अवघ्या विसाव्या वर्षी त्याने पहिल्या प्रतीचा कायदेपंडित आणि पट्टीचा वक्ता म्हणून लौकिक संपादन केला.

विद्वत्ता आणि न्यायप्रियता यांच्या जोरावर तो रोमचा न्यायाधीश बनला. निःपक्षपाती न्यायाधीश म्हणून त्याची सर्वत्र ख्याति होती. रोमला त्याने अनेक संकटांतून वांचविण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे रोमन लोकांनी त्याला 'राष्ट्रपिता' या पदवीने गौरविलें. सिसरोच्या आयुष्यांतील हा अत्यंत उज्ज्वल काळ होता. पण त्यानंतर मात्र त्याच्यावर अनेक संकटपरंपरा कोसळल्या. त्या वेळीं सीझर आणि पॉम्पी या दोन हुकूमशहांनी रोमची सत्ता बळकावण्यासाठी युद्ध सुरू केलें. सिसरो पॉम्पीच्या पक्षाचा सल्लागार होता. सीझरने पॉम्पीचा पराभव केल्यावर त्याचे बरेवाईट परिणाम सिसरोलाहि भोगावे लागले. सीझरनंतर त्याच्या पक्षाचें नेतृत्व अँटनीकडे गेलें. सर्वत्र यादवीचा वणवा भडकला. रोमच्या प्रजेचें जीवन जवळजवळ उद्ध्वस्त झालें. या रणधुमाळींत, सिसरो आपल्याविरुद्ध प्रचार करून लोकमत प्रक्षुब्ध करीत आहे, या आरोपावरून अँटनीने आपल्या सैनिकांकडून त्याचा खून करविला.

सिसरोने अनेक विषयांवर ग्रंथ लिहिले. त्यांत राज्यशास्त्राच्या दृष्टीने 'रिपब्लिक' (Republic) आणि 'लॉज्' (Laws) हे दोन ग्रंथ विशेष महत्त्वाचे मानले जातात. त्यांशिवाय वाङ्मय, तत्त्वज्ञान, न्याय, नीतिशास्त्र इत्यादि विषयांवर त्याने केलेलीं भाषणें व लिहिलेलीं पत्रेंहि उपलब्ध आहेत. ग्रीक व लॅटिन या दोन्ही भाषांवर त्याचें असामान्य प्रभुत्व होतें. त्याचे ग्रंथ प्लेटोप्रमाणेच संवादपद्धतीने लिहिलेले आहेत.

निसर्गनियमाचा सिद्धान्त

निसर्गनियमाचा सिद्धान्त स्टोइक तत्त्वज्ञांनी प्रतिपादन केलेला असला तरी त्याचें सखोल विवेचन व स्पष्टीकरण सिसरोनेच केलें. त्याने निसर्गनियमांची सामाजिक विधिनियमांशीं सांगड घालून त्याची उपयुक्तता अधिक पटवून दिली. राज्यसंस्था म्हटली की तिच्यासाठी कांही विधिनियम असणें क्रमप्राप्तच ठरतें. पण या विधिनियमांचें अधिष्ठान काय असलें पाहिजे? राज्याची तात्पुरती सोय-गैरसोय पाहून विधिनियम तयार करावयाचे की त्यांना पायाभूत अशा कांही शाश्वत मूल्यांची आवश्यकता असते? तसेच, या विधिनियमांना संमति कोणाची मिळाली पाहिजे? बहुसंख्य प्रजेची, वरिष्ठवर्गीय सरदार व लष्करी अधिकाऱ्यांची की राजाची? या व अशाच विधिनियम-

विषयक मूलभूत प्रश्नांवर सिसरोने आपल्या ग्रंथांत विस्तारपूर्वक चर्चा केली आहे. त्याचे राजकीय विचार मुख्यतः निसर्गनियमाच्या सिद्धान्तावर आधारलेले आहेत. किंबहुना रोमन विचारवंतांनी त्या काळीं याच दृष्टिकोनांतून आपलीं मतें व्यक्त केलीं. सिसरोने विवेचन केलेल्या निसर्गनियमाच्या सिद्धान्तावर युरोपीय राज्यशास्त्राच्या इतिहासांत जवळजवळ एकोणिसाव्या शतकापर्यंत रणें माजलीं. त्याचा अर्थ आणि व्याप्ति ठरविण्याच्या बाबतींत अनेक मतभेद निर्माण झाले. राजकीय विचारांची दिशा बदलून टाकण्याइतकी त्यावर चर्चा झाली. म्हणून त्याचें स्वरूप समजून घेणें जरूर आहे.

सिसरोने म्हटलें आहे : मनुष्य आणि जगांतील इतर प्राणी यांत सर्वांत मोठा फरक म्हणजे मनुष्याला निसर्गाने बुद्धीची अद्वितीय देणगी दिली आहे. त्यामुळे एखाद्या गोष्टीचें स्वरूप निश्चित ठरविणें, त्यावर साधकबाधक चर्चा करणें, निरनिराळे प्रश्न सोडविणें, विशिष्ट निर्णयाला येऊन पोंचणें या सर्व क्रिया त्याला करतां येतात. इतर प्राण्यांना ही शक्यता नाही. मानवी बुद्धीला प्रगल्भता आली म्हणजेच त्याला ज्ञान म्हणावयाचें. मनुष्य आणि ईश्वरांतील एक समान शक्ति म्हणून बुद्धीचा उल्लेख करतां येईल. ज्याच्याजवळ बुद्धि-सामर्थ्य आहे त्यालाच न्यायबुद्धीहि (Right Reason) असूं शकते. आणि अशा न्यायबुद्धीने घेतलेला निर्णय म्हणजेच विधिनियम. ज्याला विधिनियम मान्य त्याला न्यायतत्त्वहि मान्य असलेंच पाहिजे.

बुद्धीप्रमाणेच सद्गुणहि मनुष्य आणि ईश्वर यांच्यामध्येच असूं शकतात. हें वैशिष्ट्य दोघांमध्ये समान आहे. आणि सद्गुण म्हणजे तरी काय ? तर मनुष्यांतील नैसर्गिक शक्तींचा विकास. निसर्गाकडून बुद्धीप्रमाणेच ज्ञानें-द्रियांचीहि प्राप्ति मनुष्याला झालेली आहे. त्यांच्या साहाय्यानेच मनुष्याला जीवनांत अनुभव मिळवितां येतो. ज्ञानप्राप्तीला योग्य अशी शरीररचना बहाल करण्यांतहि निसर्गाने कौशल्य दाखविलें आहे. मनुष्य ताठ चालूं शकतो. वाणीची देणगी हेंहि एक वैशिष्ट्य फक्त मनुष्यालाच लाभलें आहे. इतर प्राण्यांना निसर्गाकडून ही देणगी मिळालेली नाही. मनोभावनांचा परिणाम-कारक आविष्कार वाणीशिवाय करतां येणेंच शक्य नाही. या सर्व विवेचनाचा अर्थ असा की, विशिष्ट शरीररचना, वाणी, बुद्धि, स्मरणशक्ति, दूरदर्शित्व या

सर्व वैशिष्टयांच्या बाबतींत मनुष्या-मनुष्यांत फरक नाही. फरक असलाच तर तो या गोष्टींच्या कमी-अधिक प्रमाणांच्या बाबतींत असूं शकेल. पण केवळ मनुष्याचीं म्हणून समजलीं गेलेलीं व इतर प्राण्यांना न लाभलेलीं मूलभूत वैशिष्टयें सर्व मनुष्यांजवळ असलींच पाहिजेत. किंबहुना तेंच मनुष्य-प्राण्याचें गमक म्हणून सांगतां येईल. ज्या गोष्टीमुळे एका मनुष्याला संवेदना होतील, विशिष्ट जाणीव होईल, त्यामुळेच इतर मनुष्यांनाहि संवेदना आणि जाणीव होईल. त्यांतूनच मनुष्याला अनुभव प्राप्त होतो आणि असा अनुभवहि सर्व मनुष्यांना सारख्याच पद्धतीने होतो. व्यक्तीव्यक्तीच्या अनुभवांची कक्षा व व्यापकता कमी-अधिक असूं शकेल; पण अनुभव मिळविण्याची पात्रता मात्र जगांतील सर्वच मनुष्यांजवळ असते. त्या बाबतींत देश, वंश, राज्य यांचे भेदभाव आडवे येऊं शकत नाहीत. सारांश, ज्ञानेंद्रियांनी मिळणारा अनुभव, तरतम ओळखणारी बुद्धि, मनोभावना व्यक्त करणारी वाणी आणि या सर्वांचे मिळून होणारे विशिष्ट मानसिक संस्कार या सर्वच बाबतींत जगांतील सर्व मनुष्यांत साधर्म्य आहे. म्हणूनच भीति, आनंद, इच्छा यांची प्रतिक्रिया जगांतील सर्वच मनुष्यांवर होते. त्यांत देशाच्या मर्यादा, राज्याचे विधिनियम व वंशविषयक श्रेष्ठता अथवा कनिष्ठता यांमुळे कांही फरक पडत नाही.

यावरून सर्व मानववंश एकाच सूत्रांत गोवलेला आहे आणि तें सूत्र म्हणजे समानता हें स्पष्ट होतें. निसर्गाजवळ भेदभाव नाही. त्याचा नियम सर्वत्र सारखाच असतो. म्हणून निसर्गतःच जगांतील सर्व मनुष्यें समान असतात. सर्व मनुष्यांजवळ बुद्धि असते आणि तिचें निसर्गनियमाशीं साधर्म्य असतें. म्हणून तिला न्यायबुद्धि म्हटलें पाहिजे. निसर्गनियम न बदल-णारा व त्रिकालाबाधित आहे. सामाजिक विधिनियम बनवितांना याच नियमाचीं मूलभूत तत्त्वें — समानता आणि शाश्वतता — उपयोगांत आणलीं पाहिजेत. जगांतील सर्व मनुष्यांना एकत्र आणि समानतेच्या भूमिकेवर ठेवणारें हेंच एक सूत्र आहे.

सिसरोने प्रतिपादन केलेला निसर्गनियमाचा सिद्धान्त केवळ तात्त्विक विवेचनाचाच भाग राहिला असता तर त्याला राज्यशास्त्रांत महत्त्व देण्याचें

कारण नव्हतें. पण समाजाचे विधिनियम तयार करण्यासाठी या सिद्धान्तांतील समतेचें तत्त्व स्वीकारण्याची त्यामागील दृष्टि महत्त्वाची आहे. अर्थात् या समतेचा अर्थ 'आर्थिक समता' असा मात्र करतां येणार नाही. एकाच राज्यांतील लोकांमध्ये नागरिक, गुलाम, परदेशी इत्यादि भेद ग्रीक तत्त्वज्ञांनी मानले होते व त्यांच्यासाठी निरनिराळे विधिनियम करून एक प्रकारची विषमता कायम ठेवली होती. ॲरिस्टॉटलने तर गुलामगिरीचें समर्थनहि केलेलें आहे. पण जगांत निसर्गनियम सर्वत्र सारखाच आहे, असें एकदा मान्य केलें म्हणजे वरील भेदभावांना वाव राहत नाही. 'समदर्शित्व हा निसर्गाचा नियम, म्हणून समता नैसर्गिक,' हें सिसरोचें तत्त्व मूलगामी आणि व्यापक आहे. त्यामुळे राज्यशास्त्राचें क्षितिज किती तरी विस्तीर्ण झालें. हेंच तत्त्व पुढील काळांत ख्रिश्चन धर्म आणि रोमन साम्राज्य या दोन्हीच्या प्रसारासाठी उपयुक्त ठरलें.

राज्य हा एक सामायिक ठेवा आहे

विधिनियमांची समानता मान्य केली की राज्यांतील सर्व लोकांना ते सारखेच लागू केले पाहिजेत, हें ओघानेच येतें. मग, राज्य केवळ त्यांतील नागरिकांसाठीच असावें आणि गुलाम व परदेशी यांना त्यांतून वगळण्यांत यावें, असें विषमतेचें धोरण स्वीकारतां येणार नाही. सिसरोने याच अनुरोधाने राज्यविषयक कल्पना मांडली आहे. तो म्हणतोः राज्य हा जनतेचा 'सामायिक ठेवा' (Commonwealth) आहे. जनता (People) म्हणजे केवळ एकत्र राहणारा जमाव अथवा समुदाय नव्हे. परस्परांना साहाय्य करण्याच्या भावनेने आणि विधिनियम व परस्परांचे अधिकार यांसंबंधी विशिष्ट संमति दर्शवून संघटित होणाऱ्या लोकांना जनता म्हटलें पाहिजे. केवळ भीतीमुळे किंवा दुर्बलतेमुळे मनुष्यसमाज संघटित झालेला नाही. समाजांत राहणें ही मनुष्याची निसर्गप्रवृत्ति आहे. मनुष्य एकलकोंडा राहूं इच्छीत नाही. जीवनाच्या सर्व गरजा भागविणाऱ्या सुखसोयी प्राप्त करून दिल्या तरी, समाजापासून दूर, असें एकलकोंडें जीवन जगण्यास मनुष्य तयार होणार नाही. म्हणूनच निरनिराळे समाज तयार झाले, ते एकत्र राहूं लागले आणि त्यांचे सर्व व्यवहारहि एकत्र होऊं लागले. त्यांतून खेडीं, शहरें, राज्यें निर्माण झालीं. अर्थातच हे व्यवहार

सुरळीत चालण्यासाठी त्यांनी कांही नियम तयार केले. ते अमलांत आणण्याची कामगिरी कांही लोकांनी स्वीकारली. त्यामुळे राजसत्ता, महाजनसत्ता व लोकसत्ता असे राज्याचे तीन प्रकार उद्‌भवले. पण त्यांपैकी एकहि प्रकार उत्कृष्ट नाही. केवळ राज्यकारभार चालविण्याच्या त्या कामचलाऊ सोयी आहेत. राजसत्तेंत सर्व प्रजा राज्यकारभारापासून वंचित ठेवली जाते. महाजन-सत्तेंत प्रजेला कसल्याहि प्रकारचें स्वातंत्र्य नसतें आणि लोकसत्तेंत गुणाला किंमत मिळत नाही. म्हणून या तिन्ही राजवटींत दोष निर्माण होतात. त्यांतूनच राजसत्ता, महाजनसत्ता, लोकसत्ता, असें चक्र पुन्हा चालू होतें. तें नष्ट करण्यासाठी या तिन्ही राजवटींतील दोष वगळून व गुण तेवढे स्वीकारून एक चौथा मिश्र राज्यप्रकार अस्तित्वांत आणला पाहिजे.

सार्वभौम सत्तेच्या दृष्टीनेहि वरील तिन्ही राजवटींत दोष दिसून येतात. ज्या राज्यप्रकारांत जनतेला सर्वश्रेष्ठ सत्ता असते तोच प्रकार उत्कृष्ट समजला पाहिजे. त्यांतच स्वातंत्र्याची आवड निर्माण होऊं शकते. आणि मनुष्याला स्वातंत्र्यापेक्षा अधिक प्रिय काय असूं शकतें ? पण जें स्वातंत्र्य राज्यांतील सर्व नागरिकांना समानतेने उपभोगतां येत नाही त्याला खऱ्या अर्थाने स्वातंत्र्य म्हणतां येणार नाही. पण स्वातंत्र्यांत सर्वांना सारखी भागीदारी कशी प्राप्त होणार ? राजसत्तेचा प्रकार वगळला — कारण त्या राजवटींत नागरिकांचें मत लक्षांत घेतलें जात नाही — तरी इतर राजवटींत सर्व नागरिकांना सारखेंच स्वातंत्र्य लाभलेलें असतें का ? महाजनसत्तेचें उदाहरण घेऊं. या राजवटींत मतदान केलें जातें. मुलकी आणि लष्करी अधिकाऱ्यांना निवडून देतात. अशा निवडणुकीसाठी आणि नंतरचे विधिनियम तयार करण्याच्या कामीं नागरिकांचा मतदानाचा अधिकार मान्य केला जातो. पण त्यानंतर जी सत्ता प्रस्थापित होते ती लोकांच्या इच्छेविरुद्धहि असूं शकते. त्यांना राज्याच्या लष्करी धोरणाच्या बाबतींत कांहीहि मत व्यक्त करतां येत नाही. राज्याचीं जीं सल्लागारमंडळें अथवा न्यायमंडळें असतात त्यांतहि सर्वसामान्य नागरिकांना भागीदारी मिळूं शकत नाही. सर्व सत्ता त्यांनी निवडून दिलेल्या. अधिकाऱ्यांच्या हातीं जाते व हे अधिकारी सामान्यतः श्रीमंत व सरदार घराण्यांतील असतात. अशा स्थितींत नागरिकांच्या मतदानाला काय अर्थ राहतो ? आणि त्यांना स्वातंत्र्य तरी कसें उपभोगतां येणार ?

हे दोष नाहीसे करण्यासाठी एक उपाय सांगतां येईल आणि तो म्हणजे, कोणत्याहि राजकीय समाजाला एकत्र ठेवूं शकेल असें विधिनियमांचें बंधन असलें पाहिजे. अर्थात् सर्व नागरिकांना समान अधिकार असणें हें या विधिनियमांचें मूलभूत तत्त्व असणें आवश्यक आहे. सर्व नागरिकांचा दर्जा समान मान्य करण्यांत येत नसेल तर त्यांनी एकत्र तरी कां राहावें ? केवळ दुसऱ्यांचे गुलाम बनण्यासाठी ? मनुष्याचा तो धर्म नाही. या बाबतींत एक गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे. राज्यांतील सर्व नागरिकांत मालमत्तेची समान विभागणी झाली पाहिजे अथवा सर्व नागरिकांची बौद्धिक पात्रता सारखीच असली पाहिजे असें मात्र म्हणतां येणार नाही. पण राज्यांतील सर्व नागरिकांना परस्परांविषयींचे अधिकार मात्र सारखेच मिळाले पाहिजेत. जर राज्य अशा विधिनियमांनी नागरिकांना संघटित ठेवूं शकत नसेल तर त्याला राज्य म्हणतां येणार नाही.

मिश्र राज्यपद्धति

या विवेचनावरून सिसरोला गुलामगिरी मान्य नव्हती हें तर सिद्ध होतेंच पण ॲरिस्टॉटलने पुरस्कारलेलें लोकशाहीचें तत्त्वहि मान्य नव्हतें. त्याच्या मतें, एका व्यक्तीची—राजाची—सत्ता अनेक लोकांत विभागली म्हणजे ती उत्कृष्ट होऊं शकत नाही. त्यासाठी त्याने मिश्र राज्यपद्धतीचा पुरस्कार केला आहे. "राजसत्तेंतील प्रजावात्सल्य, महाजनसत्तेंतील बुद्धिमत्ता आणि लोकसत्तेंतील स्वातंत्र्य अशा तीन गुणांचा संगम ज्या राज्यप्रकारांत होईल ती राजवट सर्वोत्कृष्ट" असें सिसरोने म्हटलें आहे. सिसरोने राज्याला सर्व नागरिकांचा 'सामायिक ठेवा' म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणे सामायिक वस्तूंवर तिच्या सर्व भागीदारांचे मालकी अधिकार समान असतात, तसेच राज्यसंस्थेचेहि असले पाहिजेत. हें तत्त्व मान्य केलें की अशा सामायिक वस्तूचें संरक्षण आणि संवर्धन करण्याची जबाबदारीहि भागीदारांवर आपोआपच येऊन पडते. म्हणूनच सिसरोने, 'राज्य म्हणजे जनतेचें कार्य' (Affair of the People) अशी आणखी एक राज्याची व्याख्या केली आहे. राजकीय सत्ता व तिचे विधिनियम यांचा उगम जनतेंतून झाला पाहिजे आणि नैतिक भूमिकेवरूनच तिचें समर्थन होऊं शकतें ; या दोन्ही कल्पना मध्ययुग आणि त्यानंतरच्या काळांतहि राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या समजल्या जातात.

रोमची विधिनियमपद्धति

रोमच्या राज्यशास्त्रीय विचारांत तत्त्वज्ञानापेक्षा विधिनियमपद्धतीलाच महत्त्वाचें स्थान आहे. या पद्धतीचा समाजावर आणि राज्यपद्धतीवर फार मोठा प्रभाव पडलेला दिसून येतो. किंबहुना युरोपच्या राजकीय आणि सामाजिक इतिहासाचें तें एक अविभाज्य अंग बनून गेलें. रोमची विधिनियमविषयक परंपरा फार जुनी आहे. इ. स. पू. पांचव्या शतकापासून त्याचें अस्तित्व सापडतें. त्या शतकांत रोमच्या सामाजिक रूढि, परंपरा आणि नीतिनियम यांना संकलित करून विधिनियमांचें स्वरूप (Codification) दिलें गेलें ; त्यामुळे त्याला एक निश्चित अर्थ प्राप्त झाला. रूढींचा आपापल्या सोयीप्रमाणे अर्थ लावण्याची वरिष्ठ वर्गाची मक्तेदारी कमी झाली. सामान्य लोकांनाहि आपले विधिनियम काय असतात हें समजण्याची शक्यता निर्माण झाली. नवीन विधिनियम करून पूर्वीच्या विधिनियमांतील उणीव भरून काढण्याचा मार्ग राज्यसंस्थेला मोकळा झाला. त्यामुळे नवीन विधिनियमांची भर पडत गेली. विधिनियमांसंबंधी सुधारणा घडवून आणणाऱ्या विचारवंतांचा एक वर्ग निर्माण झाला.

विधिनियमांच्या उत्क्रांतींतील दुसरा महत्त्वाचा टप्पा म्हणजे सिसरोचा काळ. या काळांत सामाजिक विधिनियमांना न्यायाची तात्त्विक बैठक देण्यांत आली. हा न्याय निसर्गनियमाच्या सिद्धान्ताप्रमाणे समतेच्या भूमिकेवर आधारला गेला. सिसरोच्या विचारांतील प्रमुख तत्त्वेंच त्या विधिनियमांचीं मार्गदर्शक तत्त्वें होतीं.

सहाव्या शतकांत विधिनियमांचें आणखी एक महत्त्वाचें संकलन झालें. ' कोड ऑफ जस्टिनियन ' (Code of Justinian) या नांवाने कायदेशास्त्रांत तें प्रसिद्ध आहे. त्यांत विधिनियमांचें तीन प्रकारांत वर्गीकरण केलें आहे. हे तीन प्रकार म्हणजे राष्ट्रांचे विधिनियम (Jus Gentium), नागरिकांचे विधिनियम (Jus Civile) आणि निसर्गनियम (Jus Naturale) हे होत. या वर्गीकरणामुळे विधिनियमांचा अर्थ, व्याप्ति आणि अधिकारक्षेत्र यांत अधिक काटेकोरपणा आला.

रोमच्या विधिनियमांमुळे करार पाळण्याचें बंधन, राजकीय समता, शब्दापेक्षा त्यामागील हेतूचें महत्त्व, अवलंबून असणाऱ्यांच्या पालनपोषणाची जबाबदारी आणि रक्तसंबंधावर आधारलेले वंशपरंपरागत अधिकार या सामाजिक व्यवहारांना एक प्रकारचा पद्धतशीरपणा आला. समाज आणि व्यक्ति यांचे संबंध व्यापक पायावर उभारले गेले. राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्यांतील जनतेच्या संमतीचें सूत्र विशेष महत्त्वाचें समजलें जातें. अठराव्या शतकांत याच सूत्राचें व्यापक सामाजिक दृष्टीनें स्पष्टीकरण करून तत्कालीन राज्यशास्त्रज्ञांनी लोकशाहीच्या तत्त्वांचा पुरस्कार केला.



धर्म आणि राजकारण

दोन निष्ठांचा झगडा

ख्रिश्चन धर्माचा उदय झाला त्या वेळीं रोमन साम्राज्य ऐन भरभराटींत होतें. पण पुढे ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार आणि रोमन साम्राज्याची अवनति चौथ्या शतकापर्यंत जवळजवळ सारख्याच क्रमाने होत गेली. वस्तुतः ख्रिश्चन धर्माच्या उदयापूर्वींचें राजकीय तत्त्वज्ञान एका अर्थानें धर्मातीत (Secular) होतें. त्याचा विचार व्यक्ति आणि राज्यसंस्था यांच्या संबंधाबाबतच प्रामुख्याने होता. आणि ही राज्यसंस्था एखाद्या अव्यक्त शक्तीच्या अधीन समजण्यांत येत नसे; तिचा उदय आणि विकास समाजांतून–भौतिक जीवनांतून–झाल्याचें प्रतिपादन करण्यांत येत असे. विचारांचा मुख्य प्रवाह याच दिशेने असल्याचें दिसून येतें. पण ख्रिश्चन धर्माच्या प्रसारानंतर हा प्रवाह बदलला. व्यक्तीच्या निष्ठेला राज्यसंस्थेशिवाय आणखी एक स्थान मिळालें. हें श्रद्धास्थान म्हणजे धर्मसंस्था. त्यामुळे ख्रिश्चन धर्माच्या उदयानंतरचें राजकीय तत्त्वज्ञान म्हणजे या दोन निष्ठांचा झगडा, असें म्हटल्यास तें चूक ठरणार नाही. हा झगडा बाराव्या शतकापर्यंत चालू होता. या काळाची स्थूलमानाने विभागणी केल्यास असें दिसून येईल की, पहिलीं चार शतकें ख्रिश्चन धर्माचा प्रसार, दुसरीं चार शतकें पोपच्या सत्तेची चढती कमान आणि तिसरीं चार शतकें पवित्र रोमन साम्राज्यावर पोपच्या सर्वश्रेष्ठ अधिकाराची स्थापना, अशा क्रमाने धर्मसंस्थेचें वर्चस्व वाढत गेलें. आणि त्याच प्रमाणांत धर्मातीत राज्यकल्पनांना ओहटी लागत गेली. या दोन निष्ठांच्या झगड्यांत धर्म, धर्मसंस्था (Church) आणि धर्मगुरु (Pope) यांना विजय मिळाला यांत शंका नाही. त्यामुळे त्या काळांत युरोपीय समाजाच्या मनावर धर्मसंस्थेइतका महत्त्वाचा प्रभाव इतर कोणत्याहि

संस्थेचा पडला नाही. किंबहुना मध्ययुगांत मानवी मनावर खोलवर परिणाम करण्याचें सामर्थ्य याच एका संस्थेंत होतें. राजकीय तत्त्वज्ञानाचा त्यांत कित-पत भाग होता हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी नागरिकांच्या मनाला विशिष्ट वळण लावण्याचें काम या धर्मसंस्थेनेच केलें, यांत शंका नाही. आरंभीच्या काळांत धर्मसंस्थेचा—चर्चचा—हेतु केवळ धर्मप्रचारापुरताच मर्यादित होता. 'पापी मानवाला मुक्तीचा मार्ग दाखविणें', एवढेंच त्याचें एकमेव कार्य समजलें जात असे. ईश्वराच्या राज्यांत – जगांत – सर्व मानव समान आहेत व त्यांचा उद्धार झाला पाहिजे, ही कल्पनाहि त्यामागे होती. त्यामुळे धर्म-प्रसारकांनी अनन्वित छळ सोसूनहि आपलें ध्येय पार पाडण्याचा आत्यंतिक श्रद्धेने प्रयत्न केला. रोममधील गुलाम, दलित, श्रमिक आणि कनिष्ठ वर्गांतील इतर लोकांना ही धर्मश्रद्धा आकर्षक वाटली. त्यामागे असलेली समानता आणि भूतदयेचीं तत्त्वें त्यांना चटकन् पटण्यासारखीं होतीं. येशूच्या कारुण्यपूर्ण बलिदानामुळे या तत्त्वांना उच्च नैतिक पातळी लाभली होती. कष्टमय जीवन व्यतीत करणाऱ्या वर्गांना येशूचें जीवन आदर्श आणि त्याची शिकवण आसऱ्यासारखी वाटली, वरिष्ठवर्गीयांपैकी कित्येकांना त्यांतील भूतदयेच्या तत्त्वाबद्दल आत्मीयता वाटूं लागली, तर कित्येकांना या वाढत्या प्रचाराचें नेतृत्व स्वीकारणें आपल्या हिताचें वाटलें. अशा प्रकारें निरनिराळ्या कारणांनी का होईना पण इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकाच्या अखेरपर्यंत रोमन समाजाचा बराच मोठा भाग ख्रिश्चनधर्मीय बनला आणि त्यानंतरहि विरोधकांचा विरोध चालू होता तरी रोमभोवतालच्या लहान-मोठ्या राज्यांत धर्मप्रसार व्हावयाला विशेष काळ लागला नाही.

आज्ञापालन हा प्रजेचा धर्म

ख्रिश्चन धर्माच्या प्रसाराला तत्कालीन प्रस्थापित राजकीय सत्तेचा कडवा विरोध होता तरी 'राजाची आज्ञा प्रजेने पालन केली पाहिजे' असें बायबल व इतर ख्रिश्चन धर्मग्रंथांत प्रतिपादन केलें आहे. या संदर्भात बायबलच्या नव्या करारांतील सेंट पॉलचें एक पत्र उल्लेखनीय आहे. तें त्याने रोमन लोकांना उद्देशून लिहिलें होतें. त्यांत त्याने म्हटलें आहे: जगांत सर्वश्रेष्ठ

अशी एकच सत्ता आहे आणि ती म्हणजे ईश्वराची. इतर सर्व सत्ता ईश्वराच्याच आज्ञेने प्रस्थापित झाल्या आहेत. म्हणून जो अशा सत्तेला प्रतिकार करील तो प्रत्यक्ष ईश्वराच्या आज्ञेचाच प्रतिकार करीत आहे असें समजलें पाहिजे. चांगलें काम करणारांना सत्ताधाऱ्यांची भीति बाळगण्याचें कारण नाही. वाईट कृत्य करणाऱ्यांना अशी भीति असते. त्यामुळे सत्तेला घाबरण्याची अथवा तिच्याविषयी धास्ती बाळगण्याची आवश्यकता नाही. जें चांगलें असेल तेंच काम करा आणि त्याबद्दल तुमची सत्ताधाऱ्यांकडून प्रशंसा होईल. कारण, तुम्हांला कल्याणाच्या मार्गावर नेण्यासाठीच ईश्वराने त्यांची नेमणूक केलेली आहे. पण तुम्हीं जर का दुष्कृत्य केलें असेल तर मात्र त्याबद्दल तुम्हांला भय बाळगलेंच पाहिजे. त्याबद्दल तुम्हांला शिक्षा झाल्याशिवाय राहणार नाही. ईश्वराचीच त्याला तशी आज्ञा असते. पण केवळ सत्ताधाऱ्यांच्या भीतीने तुम्हीं त्यांची आज्ञा पालन करावी असें मात्र नाही. तुमच्या आध्यात्मिक प्रगतीसाठीहि त्याची गरज असते. म्हणून सत्ताधाऱ्यांना आदर दाखवा, त्यांच्याविषयी मनांत भीति बाळगा, त्यांचे कर, खंडणी जें काय देणें असेल तें देऊन टाका.

सेंट पॉल येशू ख्रिस्ताचा निष्ठावंत अनुयायी होता आणि ख्रिश्चन धर्मगुरूंच्या मालिकेंत त्याचा क्रम पहिला लावला जातो. त्यामुळे त्याच्या या विचारांना ख्रिश्चनधर्मीयांनी राजकीय सिद्धान्त मानलें असल्यास नवल नाही. ख्रिश्चनधर्मीयांच्या निरनिराळ्या गटांत त्या काळीं जी एक अराजक विचारसरणी पसरण्याचा संभव होता तिला आळा घालण्यासाठी सेंट पॉलने वरील विचार मांडले होते, असें म्हटलें जातें. पण तें खरें असलें तरी, त्यामुळे मूळ विचारसरणीला कांहीच बाधा येत नाही. उलट तिचा राजकीय हेतु अधिक स्पष्ट होतो. वस्तुतः आज्ञापालनाचा सिद्धान्त ख्रिश्चन धर्मांत मूलभूत समजला जातो. मनुष्य हा पापी असून त्याला पुण्यमार्गावर आणण्याची जबाबदारी आपल्याकडे आहे, अशा भूमिकेवरूनच धर्मप्रचार होत असे. एकदा ही भूमिका मान्य केली की पापी मनुष्याने उद्धार करणाराची आज्ञा मानली पाहिजे हें ओघानेच येतें. किंबहुना आज्ञापालन हें त्याचें अटळ कर्तव्य ठरतें.

रोमन राज्यशास्त्र आणि ख्रिश्चन धर्मामागील राजकीय भूमिका यांत एक महत्त्वाचा फरक असा आहे की, रोमन कायदेपंडितांनी राजकीय सत्तेचें स्थान

जनता मानलें होतें तर ख्रिश्चन धर्माप्रमाणे सर्व सत्तेचा उगम ईश्वरापासून— एका अव्यक्त शक्तीपासून—होतो असें मान्य केलेलें आहे. त्यामुळे सत्ता दैवी स्वरूपाची असते ही विचारसरणी बळावत जाऊन धर्मसंस्थेला राज्यसंस्थेपेक्षा वरिष्ठ स्थान मिळालें.

शरीरापेक्षा आत्मा श्रेष्ठ

ख्रिश्चन धर्माने मनुष्यजीवनाचे आध्यात्मिक व राजकीय असे दोन निरनिराळे भाग कल्पून त्यासाठी दोन वेगवेगळ्या सत्तांची आवश्यकता प्रतिपादन केली. त्यांतूनच पुढे या दोन सत्तांचे संबंध कसे असावेत आणि त्यांपैकी कोणती श्रेष्ठ व कोणती कनिष्ठ याविषयी राजकीय क्षेत्रांत वाद उपस्थित झाले. चर्चचें अधिकारक्षेत्र आणि राजाचें अधिकारक्षेत्र यांचा झगडा त्यांतूनच निर्माण झाला. शरीर आणि आत्मा हे मनुष्याच्या व्यक्तित्वाचे दोन निरनिराळे भाग मानले की त्यांच्यावर संस्कार करणाऱ्या संस्थाहि निरनिराळ्या असणें जरुरीचें ठरतें. अर्थात् धार्मिक कल्पनेप्रमाणे शरीरापेक्षा आत्मा श्रेष्ठ, म्हणून आत्म्याची प्रगति करणारी धर्मसंस्थाहि श्रेष्ठ, असें हें साधें तर्कशास्त्र आहे. याचीच पुढची पायरी म्हणजे, धर्मसंस्थेवर कोणाचीहि सत्ता असतां कामा नये. मनुष्य आणि ईश्वर यांच्या दरम्यानचा एक दुवा म्हणून तिचें स्थान किती तरी महत्त्वाचें आहे. त्यामुळे तिचें कार्य स्वतंत्रपणेच झालें पाहिजे. किंबहुना राज्यसंस्थेवरहि तिचीच सत्ता असणें आवश्यक ठरतें. कारण, राज्यसंस्था केवळ इहलोकीच्या जबाबदाऱ्या पार पाडते, तर धर्मसंस्थेला आत्म्याच्या उन्नतीचें कार्य करावें लागतें.

या विचारसरणीमुळे चर्चची सत्ता वाढत गेली आणि तिच्या नेतृत्वाखालच्या धर्मसंस्थांची संख्याहि वाढली. शेवटी ही संघटनाशक्ति इतकी प्रबळ बनली की, रोमन सम्राटाला तिचें अनुयायित्व पत्करण्याशिवाय दुसरा मार्गच उरला नाही. जोपर्यंत चर्चचें कार्य केवळ सेवाबुद्धीने चालत होतें तोपर्यंत राजकीय सिद्धान्तांवर तिचा कांही प्रभाव पडण्याचें कारण नव्हतें. पण राजकीय सत्तेच्या मार्गदर्शनाची कामगिरीहि तिने पत्करली की त्यांतून राजकीय सिद्धान्तांची उत्पत्ति होणें अपरिहार्य होतें. व्यक्ति आणि राज्य, व्यक्ति आणि धर्म, राज्य-संस्था आणि धर्मसंस्था, ईश्वर आणि राज्याचें अधिष्ठान, या सर्वच प्रश्नांचा

अर्थ धर्मगुरूंनी बायबलचा आधार घेऊन लावला. सामाजिक विधिनियमहि त्याला अनुसरूनच झाले पाहिजेत हा आग्रह बळावत गेला. त्यामुळे व्यक्तीच्या जीवनाला स्वतंत्र असें स्थान राहिलें नाही. तिच्या विचारांवर कोणाचें नियंत्रण असावें हें बायबलने अगोदरच ठरवून टाकलेलें असल्यामुळे व्यक्तिस्वातंत्र्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नव्हता.

सुवर्ण - युग

ख्रिश्चन धर्माच्या प्रसाराबरोबर राजकीय मूल्यांत कसा बदल होत गेला हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. याच अनुरोधाने येशू ख्रिस्त आणि सेंट पॉल यांचा समकालीन असलेल्या एका रोमन तत्त्वज्ञाचे विचार समजून घेणेंहि जरूर आहे. रोमन साम्राज्यांत ख्रिश्चन धर्मप्रसाराला अनुकूल भूमिका तयार करण्यास या विचारांचा अप्रत्यक्षपणे कसा उपयोग झाला हें त्यावरून दिसतें. या तत्त्वज्ञाचें नांव सिनेका असून तो प्रसिद्ध सम्राट् नीरोचा प्रथम शिक्षक व नंतर मंत्री होता. मुत्सद्दी आणि हितचिंतक सल्लागार म्हणून सिनेकावर नीरोचा विश्वास होता. पण पुढे त्याची लहर फिरली व तिला सिनेका बळी पडला. राजद्रोहाच्या आरोपावरून स्वतःचा खून स्वतःच्या हाताने करून घेण्याची शिक्षा त्याला देण्यांत आली. मनुष्य पापी असल्यामुळे त्याला पुण्यमार्गावर आणण्यासाठी धर्माची गरज असल्याचें धर्मगुरूंनी प्रतिपादन केलें. पण सिनेकाने सर्व समाज आणि मानवी संस्कृति अधोगतीच्या मार्गाला लागल्याचें निदान करून तिला बांध घालण्यासाठी शासनसंस्थेची आवश्यकता प्रतिपादन केली. सिनेका येशूचा समकालीन होता तरी त्याच्या विचारांवर प्रभाव पडूं शकेल इतका धर्मप्रसार त्याच्या काळांत झाला नव्हता. त्याने भूतकालीन सुखी जीवनाचें कल्पनारम्य चित्र रंगविलें आहे. मानवी समाजाने सांस्कृतिक प्रवासाच्या मार्गावर एक उज्ज्वल युग पाहिल्याचें त्याने म्हटलें आहे. त्या काळाला तो 'सुवर्ण-युग' या नांवाने संबोधितो. त्याच्या मतें त्या काळांत मनुष्य सुखी होता. पापी वासना त्याच्या मनाला शिवल्या नव्हत्या. त्याचें जीवन अगदी साधें होतें. विलासी आयुष्याची त्याला कल्पनाहि नव्हती. दांभिक संस्कृतीपासून तो दूर होता. मनुष्याच्या मनाला मालमत्तेचें प्रलोभन नव्हतें. अशा प्रकारचें त्याचें शुद्ध जीवन होतें तोपर्यंत त्याला विधिनियम अथवा शासन-

संस्थेची कांही आवश्यकताच नव्हती. आपल्या समाजांतील शहाण्या व्यक्तीची आज्ञा पालन करणें हाच तो आपला धर्म समजत असे. पण मनुष्याने स्वतःच्या म्हणून कांही वस्तु संग्रहित करण्याचा प्रयत्न केला आणि तेव्हापासून त्याच्या मनांत स्वार्थी भावनेने प्रवेश केला. समाजांतील शहाणीं समजलीं जाणारीं माणसेंहि स्वार्थी व जुलमी बनलीं. निरनिराळ्या कलांची जसजशी प्रगति होऊं लागली तसतशी मनुष्याची विलासी वृत्तिहि वाढत गेली. या सर्वांचा परिणाम म्हणून विधिनियम आणि सत्ता यांचें समाजावर दडपण पडणें अपरिहार्य होतें. मनुष्याच्या दुष्ट प्रवृत्ति आणि दुष्कृत्यें यांना आळा घालण्याचा तोच एक उपाय होता. दुष्टपणा नष्ट करण्यासाठी शासनसंस्थेचीच गरज कां असते हें यावरून लक्षांत येईल.

धर्मनिष्ठ राजकारणाचा प्रचारक : ऑगस्टिन

ख्रिश्चन धर्मावर प्रहार

ख्रिश्चन आणि ख्रिश्चनेतर यांचा विरोध पहिल्या शतकापासूनच वाढत गेला. दुसऱ्या शतकानंतर त्या विरोधाची धार अधिक तीव्र होत गेली आणि चौथ्या शतकाच्या शेवटी तर त्याने अगदी कळस गाठला. जागजागीं यादवी चालू होती. धर्माच्या नांवावर दोन्ही बाजूंनी प्रतिपक्षाला नष्ट करण्याच्या कारवाया करण्यांत येत होत्या. वैचारिक दृष्ट्या त्यांतून एखादें राजकीय तत्त्वज्ञान निर्माण होण्यासारखी परिस्थिति नव्हती. ख्रिश्चनधर्मीयांचें श्रद्धास्थान ठरून गेलें होतें. जगांतील सर्व घटनांचा अन्वयार्थ लावण्यासाठी त्यांच्याजवळ धर्मग्रंथांचें साधन उपलब्ध होतें. राज्यव्यवस्थेकडे आणि एकंदर जीवनाकडेच पाहण्याचा त्यांचा दृष्टिकोन ठरून गेला होता. त्यामुळे त्यांच्याकडून राजकीय तत्त्वज्ञानाचा नव्याने विचार करण्याची अपेक्षा नव्हती. बायबलमधील समाज व राजकारण यांसंबंधी आलेल्या उल्लेखांचें स्पष्टीकरण आणि समर्थन करण्याने त्यांची गरज भागूं शकत होती. त्यांना विरोध करणारांजवळ मात्र असें एकमेव साधन नव्हतें. त्यांच्यामध्ये अनेक पंथीयांचा समावेश झालेला होता. त्यामुळे प्रसंगीं त्यांच्यांत फुटीरपणाहि पडत असे. ख्रिश्चन धर्माच्या प्रसाराला ती फट उपयोगी पडत असे. आरंभी कांही शतकें राजकीय सत्ता त्यांच्या हातीं होती;

पण तिचाहि ख्रिश्चन धर्मापुढे प्रभाव टिकण्याची शक्यता नव्हती. गुलामगिरीसारख्या सामाजिक विषमतेच्या प्रथेमुळे बहुसंख्य समाज अनेक शतकें दडपलेला होता. ही प्रथा बंद होऊन गुलाम स्वतंत्र झाल्यावरहि आर्थिक विषमतेचें प्रमाण कमी झालेलें नव्हतें. पेट्रिशीयन्स (वरिष्ठवर्गीय) आणि प्लेबियन्स (कनिष्ठवर्गीय) यांचे झगडे चालूच होते. रोमन विधिनियमांत वरचेवर सुधारणा होऊन प्लेबियन्सना राज्यकारभारांत भाग घेण्याची तरतूद झाली होती. तरी पण, समाजांतून वरिष्ठ आणि कनिष्ठ असा भेद मोठ्या प्रमाणांत दिसून येत होता. अशा प्रकारें स्वतंत्र झालेले गुलाम आणि मालक, पेट्रिशियन्स आणि प्लेबियन्स, ख्रिश्चन आणि ख्रिश्चनेतर असे समाजाचे कितीतरी खंड पडले होते. त्यांत आर्थिक विषमता, सामाजिक भेदभाव आणि धार्मिक भिन्नता अशा तिन्ही प्रकारांचे प्रवाह उलटसुलट दिशेनें वाहत होते. अशा स्थितींत आर्थिक आणि सामाजिक विषमतेमुळे चिरडल्या जाणाऱ्या वर्गांची सहानुभूति धर्मप्रसारकांना मिळत गेली. राज्यनिष्ठा की समाजनिष्ठा असा प्रश्न जेव्हा उपस्थित झाला तेव्हा सामान्य लोकांना राज्यनिष्ठेमुळे सोसावे लागलेले हाल आठवणें साहजिक होतें; उलट, धर्मनिष्ठेचे बरेवाईट परिणाम दिसलेले नव्हते. धर्म स्वीकारल्यानंतर पापमुक्ति व पापमुक्ति म्हणंजेच अमरसुख, ही कल्पना सामान्य माणसाला आकर्षक वाटण्यासारखीच होती. रोमन सम्राट् आणि त्यांच्या प्रभावळींतील वरिष्ठवर्गीय यांच्या लहरी व जुलमी राजवटीमुळेहि बहुसंख्य लोकांना तिच्याविषयी तिटकारा वाटणें अपरिहार्य होतें.

वरील सर्व कारणांमुळे साम्राज्याची अंतर्गत शांतता नष्ट झाली. समाजाचें सामर्थ्य आपसांतील झगड्यांत खर्ची पडूं लागलें. चौथ्या शतकाच्या शेवटी ही स्थिति अगदी कळसाला पोचली होती. परकीयांना हल्ला करावयाला ती वेळ अनुकूल होती. पश्चिमेकडील टोळ्यांचे रोमवर वरचेवर हल्ले होऊं लागले. राज्यांतील अंतर्गत बंडाळीबरोबरच हें बाहेरचें संकटहि भेडसावूं लागलें. शेवटी इ. स. ४१० मध्ये ट्यूटॉनिक टोळ्यांनी रोमवर केलेल्या हल्ल्याने अगदी कहर केला. रोमच्या शेकडो वर्षांच्या आयुष्यांत तो हल्ला भयंकर हानिकारक ठरला. त्यांत या प्राचीन व संपन्न शहराचा विध्वंस झाला. जाळपोळ आणि लुटालूट यांमुळे रोमन समाजाची घडी विस्कटून गेली. या संकटाची

झळ गरीब-श्रीमंत, धर्मश्रद्ध-धर्मविरोधक या सर्वांनाच सोसावी लागली. पण रोमवर एवढें भयंकर संकट कां कोसळलें ? संकट निघून गेल्यावर प्रत्येक पक्ष आणि गट आपापल्या परीने या प्रश्नाचा विचार करूं लागला. खिश्चनेतर समाज या संकटाची जबाबदारी खिश्चनधर्मीयांकडे असल्याचें प्रतिपादन करूं लागले. त्यांचें म्हणणें असें की, एक हजार वर्षांपासून प्रगति करीत आलेल्या रोमन साम्राज्यावर खिश्चनांच्या काळांतच घाला पडावा हा कांही केवळ योगायोग नाही. या धर्मामुळे समाजांत दोष शिरूं लागले व त्यांत बिघाड उत्पन्न झाला, म्हणूनच हें अरिष्ट कोसळलें. त्याची पुनरावृत्ति होऊं द्यावयाची नसेल तर हें नवें धार्मिक खूळ ताबडतोब बंद झालें पाहिजे. अनपेक्षित आणि प्रचंड हल्ल्यामुळे अगोदरच गोंधळून गेलेल्या समाजाला वरील निदान बरोबर वाटूं लागलें. नव्यानेच खिश्चन बनलेल्या लोकांची श्रद्धा डळमळीत होऊन जुन्या खिश्चनांचा बुद्धिभेद होऊं लागला. खिश्चन धर्माच्या आयुष्यांत तो काळ अत्यंत आणीबाणीचा होता. ट्यूटॉनिक टोळ्यांनी रोमवर हल्ला केला नव्हता, तर तो खिश्चन धर्मावर पडलेला प्रहारच होता, असें म्हणण्यापर्यंत परिस्थिति पोचली होती.

आक्षेपकांना उत्तर

खिश्चन धर्माला या वादळांतून सुरक्षितपणे बाहेर काढण्याची महत्त्वाची कामगिरी सेंट ऑगस्टिन या धर्मप्रचारकाने यशस्वी रीत्या पार पाडली. त्याने अनेक ग्रंथ लिहून खिश्चनेतरांच्या आक्षेपांना उत्तरें दिलीं व धर्माचें वर्चस्व प्रस्थापित केलें.. मध्ययुगीन काळांत धर्मसंस्थेला राज्यसंस्थेवर सत्ता कायम ठेवतां आली त्याचें श्रेय प्रामुख्याने ऑगस्टिनच्या विचारांनाच दिलें पाहिजे. त्याचे विचार संपूर्णतः राजकीय स्वरूपाचे नव्हते. धार्मिक विचारांचें राजकीय दृष्ट्या विश्लेषण करण्याचा त्यानेच प्रयत्न केला. प्रथम 'सिटी ऑफ गॉड' (City of God) या ग्रंथांत त्याच्या धार्मिक व राजकीय विचारांचे प्रवाह एकत्रित झालेले आहेत. ऑगस्टिनचा जन्म इ. स. ३५४ मध्ये झाला. त्याचे वडील खिश्चनेतर आणि आई खिश्चन होती. विद्या संपादन करण्यासाठी त्याचा बराच काळ रोममध्ये गेला. प्रथम तो खिश्चन धर्माचा विरोधक होता. पण नंतर विचारांत परिवर्तन होऊन त्याने तो धर्म स्वीकारला. प्रखर बुद्धिमत्ता आणि

धर्मग्रंथांचा सखोल अभ्यास यांच्या जोरावर त्याने लौकरच रोममधील धर्म-श्रेष्ठींत मानाचें स्थान मिळविलें. वयाच्या चाळिसाव्या वर्षी उत्तर आफ्रिकेंत बिशपच्या जागीं त्याची नेमणूक झाली. त्यानंतरची आयुष्याची पंचेचाळीस वर्षें त्याने ग्रंथलेखन आणि धर्मप्रसाराचेंच कार्य केलें. ख्रिश्चन धर्मावरील आक्षेपांना उत्तर, बायबलमधील धर्मवचनांचें स्पष्टीकरण आणि त्या काळीं प्रचलित असलेल्या इतर धर्मपंथांचें दोषदिग्दर्शन अशा विविध विषयांवर त्याने लेखन केलेलें आहे. 'सिटी ऑफ गॉड' हा ग्रंथ पूर्ण करावयाला त्याला तेरा वर्षें लागलीं. ग्रंथाच्या पूर्वार्धांत ख्रिश्चनेतर टीकाकारांना उत्तर दिलेलें असून उत्तरार्धांत 'सिटी ऑफ गॉड'–ईश्वरी राज्याची कल्पना–मांडलेली आहे. अर्थात् त्याच्या अनुषंगाने त्याने जीवनाचें अंतिम ध्येय व तें साध्य करण्यासाठी पार पाडावयाचीं कर्तव्यें, शासनसंस्था व विधिनियम, न्याय व शांतता, गुलामगिरी व मालमत्ता अशा इतर विषयांचेंहि विवेचन केलें आहे.

दोन राज्यांची अधिसत्ता

मानवी जीवनावर दोन अधिसत्तांचें राज्य चालू असतें. तत्त्वज्ञानाच्या भाषेत त्यांना शारीरिक व आध्यात्मिक अशीं नांवें देतां येतील. मनुष्यप्रकृतींत या दोन भिन्न प्रवृत्ति वास करीत असतात. त्यांना अनुसरून तो ऐहिक (Worldly) व ईश्वरी (Heavenly) अशा दोन राज्यांचा नागरिक असतो. त्यांनाच ऑगस्टिनने ऐहिक राज्य (Earthly City) व ईश्वरी राज्य (City of God) म्हटलें आहे. या दोन अधिसत्तांतील भिन्नता विशद करतांना तो म्हणतो : या दोन सत्ता अगदी परस्परभिन्न प्रवृत्तींवर आधारलेल्या आहेत. ऐहिक सत्तेचा उगम मनुष्याच्या स्वार्थी भावनेंतून झाला, तर ईश्वरी सत्ता ईश्वरप्रेमांतून उदय पावली. पहिली सत्ता ईश्वराचा अधिक्षेप करते, तर दुसरी स्वार्थाला दूर सारते. वैयक्तिक अभिलाषा व कीर्तीसाठी धडपड करणें हें एकीचें लक्षण तर परमेश्वराची श्रेष्ठता मान्य करून तिची प्रभा जगभर पसरविणें ही दुसरीची कसोटी. ऐहिक राज्यांत राज्यकर्ते सत्ता गाजविणें हेंच आपलें कर्तव्य समजतात; तर ईश्वरी राज्यांत राज्यकर्ते व प्रजा सेवाबुद्धीने आपलीं कामें पार पाडतात. हुकूम सोडणें व त्यांची अमलबजावणी करून घेणें यांत पहिलें राज्य भूषण मानतें; तर आज्ञापालन हा दुसऱ्या राज्याचा

मुख्य गुणधर्म मानला जातो. आपल्या सत्तेचें, सामर्थ्याचें प्रदर्शन करणें म्हणजेच राज्य करणें, असें ऐहिक राज्याच्या सत्ताधाऱ्यांना वाटतें. त्यांची ईश्वरावर श्रद्धा नसते. स्वतःचें वैभव आणि तें उपभोगण्याची अनावर इच्छा यांतच ते गुरफटून गेलेले असतात. त्यांची बुद्धि, शहाणपणा, शक्ति, भावना सर्व याच कल्पनांभोवती घोटाळत असतात. त्यामुळे त्यांच्यामध्ये अनेक दोष निर्माण होणें अपरिहार्य असतें. निरनिराळया कल्पनामूर्ति तयार करून त्यांचें पूजन करणें व खऱ्या निर्मात्याला सोडून खोट्या व फसव्या कल्पनांच्या मागे लागणें यांतच ते गुंग झालेले असतात. उलट ईश्वरी राज्याचा पाया ईश्वरावरील श्रद्धा असल्यामुळे त्यांत वरील विकृति निर्माण होणें शक्य नसतें. या राज्यांत साधु, संत, देवदूत आणि पवित्र आत्म्यांचाच समावेश असतो. जगांतील सर्व मानववंशच अशा दोन भिन्न प्रवृत्तींत – भिन्न राज्यांत – विभागलेला आहे.

ऐहिक राज्य : अन्यायाचें राज्य

रोमन साम्राज्यावर आलेलें संकट खिश्चन धर्मामुळे आलें, असा जो आक्षेप घेण्यांत येत होता तो खोडून काढण्यासाठी ऑगस्टिनने रोमन साम्राज्याचें मूळ आणिं त्याचा विस्तार कोणत्या मार्गाने झाला याचें विवेचन केलें. आणि त्याला अनुसरून 'एकंदर सर्वच ऐहिक राज्यें अन्यायाच्या, असत्याच्या पोटीं जन्मतात व क्रूरतेच्या मार्गांनी विस्तार पावतात', असें म्हटलें आहे. 'न्यायाशिवाय असलेलें राज्य म्हणजे दरोडेखोरांचें राज्य आणि न्याय फक्त धर्मतत्त्वांच्या स्वीकारानंतरच प्राप्त होतो', असें समीकरण मांडून 'धर्माच्या अभावीं असलेलें राज्य म्हणजे अन्यायाचें – दरोडेखोरीचें – राज्य' असा निष्कर्ष त्याने काढला आहे. त्यासंबंधी युक्तिवाद मांडतांना ऑगस्टिनने म्हटलें आहे : राज्यांत न्याय नसेल तर राज्य आणि दरोडेखोरांच्या टोळया यांत फरक कोणता? दरोडेखोरांच्या टोळयांचेंहि एक प्रकारचें राज्यच असतें. त्यांत राज्याप्रमाणेच लोक राहतात. या टोळया आपसांत कांही करार करून आपले व्यवहार करतात. प्रत्येक टोळीचें आधिपत्य तिच्या प्रमुखाकडे असून शिवाय त्या सर्वांचा एक सर्वश्रेष्ठ अधिपति असतो. ठरलेल्या कराराप्रमाणे ते मिळविलेली लूट आपसांत विभागून घेतात.

टोळयांची संख्या वाढूं लागली म्हणजे त्या आपापल्या सोयीप्रमाणे प्रदेशाची वाटणी करतात. कोणतीं खेडीं अथवा शहरें ताब्यांत ठेवावयाचीं हें ठरवून त्याप्रमाणे त्यांवर सत्ता प्रस्थापित करतात. त्यालाच पुढे राज्य असें सोज्वळ नांव प्राप्त होतें.

रोमचें साम्राज्य सुद्धा यापेक्षा कांही निराळया मार्गांनी बनलेलें आहे असें म्हणतां येणार नाही. मग अशा राज्याच्या वैभव-नाशाबद्दल हळहळ व्यक्त करण्यांत आणि दुःखी होण्यांत कोणता शहाणपणा आहे? ज्या राज्यांत सतत भीति, क्रूरता, रक्तपात यांचेंच राज्य चालू असतें, तें नष्ट झाल्याबद्दल वाईट वाटून घेण्यांत काय अर्थ? अशा राज्यांत मनुष्याचें सुख काचेसारखें नाजूक बनलेलें असतें. त्याला केव्हा तडा जाईल व त्याचे तुकडे होऊन जातील याचा नेमच नसतो. मग अशा राज्याचा पोकळ अभिमान बाळगून उपयोग काय? शिवाय राज्य, प्रदेश, प्रजा अशीं मोठमोठीं नांवें देण्यांत तरी कसलें स्वारस्य?

ऐहिक राज्य शाश्वत नसतें. त्यांत समाधान व सुख मिळालेंच तर तें इहलोकापुरतेंच मर्यादित असतें. आणि तेंहि दुसऱ्याच्या दुःखावर आधारलेलें असतें. त्यामुळे ऐहिक राज्यांत नेहमी भांडणें, युद्धें चालू असतात. त्यांत मिळणारें यश तात्पुरतें असतें. शिवाय तें इतरांच्या जीवितहानींतून निर्माण झालेलें असतें. अशा राज्यांत शस्त्रबलाच्या जोरावर विजय मिळविण्यांत आनंद मानला जातो. ऐहिक शांतता व ऐहिक आनंद मिळविण्यासाठीच सारी धडपड चाललेली असते. आणि ही शांतताहि शेवटीं युद्धांतूनच मिळवावी लागते. या राज्यांत परस्परांविषयी द्वेष, संशय, मत्सर यांचेंच वर्चस्व दिसून येतें. अशा संशयाच्या वातावरणांत प्रत्यक्ष मित्राच्या स्वभावाचीहि खात्री देणें कठिण असतें. कुटुंबांतील लोकांतहि संपूर्ण विश्वास नसतो. मनुष्याचें खात्रीचें आश्रय-स्थान म्हणून समजलेल्या घराची जेथे ही स्थिति तेथे राज्याची काय अवस्था असणार? खटले, गुन्हेगारी, भीति, बंडाळी, यादवी यांपेक्षा अशा ऐहिक राज्याकडून कोणती निराळी अपेक्षा करतां येण्यासारखी आहे?

ईश्वरी राज्य : धर्मराज्य

ज्या राज्यांत धर्म—ख्रिश्चन धर्म—नाही तें किती क्षुद्र असतें याचें वरील-प्रमाणे चित्र रेखाटल्यानंतर ऑगस्टिनने ईश्वरी राज्याची कल्पना मांडली.

जगांतील प्रत्येक घटनेमागे ईश्वरी इच्छा असते, हें धर्मतत्त्व प्रतिपादन करून त्याने रोमचा विध्वंस होण्यामागेहि त्याच दैवी शक्तीची इच्छा असली पाहिजे असें म्हटलें आहे. जुन्या रोमच्या नाशाबरोबर सर्व अधर्म जळून जावा, त्यांतून एक आदर्श नवें राज्य निर्माण व्हावें व त्यांत ख्रिश्चनधर्मीयांना सुखाने नांदतां यावें, अशीच कदाचित् ईश्वरी इच्छा असावी असा त्याच्या प्रतिपादनाचा आशय आहे. नव्या राज्याचें स्वरूप विशद करतांना तो म्हणतो : ईश्वरी राज्याच्या कल्पनेला धर्मग्रंथाचा आधार आहे. एके ठिकाणीं म्हटलें आहे, 'आमच्या ईश्वरी राज्यांत सर्वशक्तिमान् ईश्वराची अधिसत्ता चालते. तें अमर आहे. तेथूनच सर्व सुखांचा उगम होतो.' स्वर्गीय शांतता आणि आध्यात्मिक मुक्ति यांचें तेंच एकमेव ठिकाण आहे. तें ख्रिस्ताचें राज्य आहे. प्रथम त्याचा आविष्कार हिब्रू देशांत झाला. त्यानंतर तें चर्चच्या स्वरूपांत अवतीर्ण झालें. जगांत अनेक राष्ट्रें आहेत, अनेक भाषा बोलल्या जातात, निरनिराळ्या सवयी आणि रूढि अस्तित्वांत आहेत; पण एवढें सर्व वैचित्र्य आणि विविधता लक्षांत घेऊनहि सर्व मनुष्यांचा विभागणी फक्त दोनच प्रकारांत करावी लागेल; स्वार्थाच्या मागे लागलेलीं माणसें आणि आत्मिक सुखासाठी प्रयत्न करणारीं माणसें. दुसऱ्या प्रकारच्या माणसांना अपेक्षित सुख ईश्वरी राज्यांतच मिळूं शकेल. ईश्वरी राज्यांतील नागरिकांवर प्रत्यक्ष ईश्वराची कृपा असते.

या संदर्भातील सर्व विवेचन बायबलच्या आधारावर केलेलें असल्यामुळे ऑगस्टिनला स्वतंत्र युक्तिवाद मांडण्याची गरज उरली नाही. फक्त मूळ कल्पनांचें विस्तृत स्पष्टीकरण करण्यावरच त्याने सर्व भर दिला आहे. सुष्टता–दुष्टता, सत्य–असत्य, न्याय–अन्याय, मानवी–पाशवी, अशीं परस्परविरोधी मूल्यें पुढे ठेवून त्यांपैकी एक ईश्वरी राज्याचें व दुसरें ऐहिक राज्याचें लक्षण म्हणून मांडलेलें आहे. ख्रिश्चन धर्मांतच न्याय कां मानावयाचा? तर त्याचें कारण धर्मग्रंथांत तसें पूर्वीच वर्तवून ठेवलें आहे म्हणून. राज्यसंस्थेला धर्माचें पाठबळ असलें पाहिजे. कारण?–धर्मरहित राज्यावर ईश्वराची कृपा होऊं शकत नाही म्हणून. या उत्तरांत न्याय-अन्यायाच्या मूल्यांची शास्त्रीय चिकित्सा आढळत नसून गृहित तत्त्वांवरच सर्व भर दिलेला आहे. त्याच्या मतें : ग्रीक तत्त्ववेत्ते आणि सिसरो यांनी नीति व न्यायबुद्धि हींच राज्याचीं मुख्य तत्त्वें मानलीं; पण केवळ नीति अथवा न्याय या शब्दांना काय अर्थ आहे?

धर्माची जोड मिळाली तरच कोणतेंहि कृत्य न्याय्य ठरतें. धर्माशिवाय न्यायाचें अस्तित्वच संभवत नाही. राज्यसंस्थेचें मूळ मनुष्याच्या पाशवी वृत्तींत सापडतें. अशा संघटनेंत न्याय्य तत्त्वें कशीं संभवणार? न्याय्य तत्त्व धर्मसंस्थेचेंच (Church) वैशिष्ट्य आहे. म्हणूनच मानवी जीवनांत राज्यसंस्थेपेक्षा धर्मसंस्थेचें स्थान श्रेष्ठ असलें पाहिजे. धर्मप्रधान – ईश्वरी – राज्याचीच मनुष्याला खरी गरज असते. धर्मामुळेच मनुष्याच्या सद्‌भावना जागृत होतात. त्यांतूनच सदाचरणाची प्रवृत्ति वाढते. म्हणून सर्व व्याधि-उपाधींतून मुक्त होण्याचा धर्म हाच एकमेव मार्ग.

पापाच्या पोटीं गुलामगिरीचा जन्म

ऑगस्टिनने गुलामगिरीचे एक प्रकारें समर्थनच केलें आणि तेंहि बायबलच्या आधारें. ॲरिस्टॉटलने गुलामगिरीचें समर्थन करतांना ती नैसर्गिक – स्वाभाविक – असल्याचें म्हटलें आहे. ऑगस्टिनने गुलामगिरीचा जन्म मनुष्याच्या पापप्रवृत्तीच्या पोटीं झाला आहे असें प्रतिपादन केलें. गुलामांनी, नोकरांनी आपल्या मालकाची आज्ञा पालन करणें, हसतमुखाने त्याची सेवा-चाकरी करणें यांतच त्यांचें कल्याण असतें, असेंहि ऑगस्टिनने म्हटलें आहे. पापी मनुष्याला शिक्षा म्हणून गुलामगिरी प्राप्त झालेली आहे असें एकदा मान्य केलें की धार्मिक दृष्ट्याच ती योग्य व न्याय्य ठरते. तो म्हणतो : गुलामगिरींतून मुक्त होण्याचा एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे ईश्वरी कृपा होणें. पापी वृत्ति नष्ट झाली म्हणजे ईश्वराच्या कृपाप्रसादाने गुलामगिरी आपोआप निघून जाते. म्हणून गुलामगिरीचा निषेध करण्याची गरज नाही आणि ती नष्ट करण्याचाहि प्रयत्न करूं नये.

ऑगस्टिनचा हा युक्तिवाद धर्मग्रंथावर आधारलेला असल्यामुळे त्यांत तार्किक सुसंगति शोधण्यांत अर्थ नाही. कारण, पापी आणि पुण्यवान् ठरविण्याची कसोटी काय? जो गुलाम आहे तो पापी असलाच पाहिजे, असें गृहीत धरूनच त्याच्या गुलामगिरीचें समर्थन करावें लागेल. ऑगस्टिनने हीच पद्धत स्वीकारली आहे.

न्याय आणि शांतता

ईश्वरी राज्याचीं मुख्य लक्षणें म्हणून न्याय व शांतता या दोन मूल्यांचा ऑगस्टिनने उल्लेख केला आहे. ‘ न्याय म्हणजे प्रस्थापित व्यवस्थेशीं साधर्म्य

ठेवणें ' अशी त्याने न्यायतत्त्वाची व्याख्या केली आहे. त्याचें अधिक स्पष्टीकरण करतांना तो म्हणतो : प्रत्येक समाजांत कांही विशिष्ट प्रकारची व्यवस्था, रचना असते. समाजाचें सर्वांत लहान स्वरूप म्हणून कुटुंबाचा उल्लेख करतां येईल. कुटुंबांतहि अशी व्यवस्था असली पाहिजे, तरच त्याला कुटुंब असें म्हणतां येईल. कुटुंबांतील व्यक्तींनी विशिष्ट नियम पाळणें जरूर असतें; त्याप्रमाणे प्रत्येक व्यक्तीने आपलीं कर्तव्यें बजावून कुटुंबाची व्यवस्था कायम राखावी अशी अपेक्षा असते. तीं बजावलीं नाही तर कुटुंब उद्ध्वस्त होऊन जाईल. जी व्यक्ति कुटुंबाचीं कर्तव्यें पाळण्याचें मान्य करते व त्याप्रमाणे पार पाडते ती व्यक्ति न्याय्य मार्गाने वागते असें म्हटलें पाहिजे. अर्थात् तिचें हें न्याय्य वर्तन कुटुंबव्यवस्थेपुरतेंच मर्यादित आहे. कारण कुटुंब हें त्यापेक्षा एका मोठ्या समाजाचा–राज्याचा केवळ एक भाग आहे. म्हणून त्याची व्यवस्था आणि आज्ञा राज्याच्या अधीन असली पाहिजे. आपल्यांतील सर्व व्यक्तींनी आपल्याशीं एकनिष्ठ राहावें अशी कुटुंबाची इच्छा असली तरी तें स्वतः राज्याशीं बंडखोरी करणारच नाही अशी खात्री कशी देतां येईल ? अशा बंडखोर कुटुंबांतील सर्व व्यक्ति कुटुंबाशीं एकनिष्ठ राहतात म्हणून त्या न्यायाचें पालन करतात असें तरी ठरलें, एकंदर कुटुंबाचा विचार करतां समाजाच्या दृष्टीने त्या व्यक्तीचें वर्तन अन्याय्यच म्हटलें पाहिजे. हीच गोष्ट राज्याच्या बाबतींतहि म्हणतां येईल. प्रत्येक राज्य जागतिक समाजाचा केवळ एक भाग असते. त्याचे नियम जागतिक व्यवस्थेला कसे लावतां येतील ? जगाची व्यवस्था सर्वश्रेष्ठ आणि व्यापक असून तींत ईश्वराच्या अधिसत्तेखाली जगांतील सर्व लोकांचा समावेश होतो. ही व्यवस्था ईश्वरी इच्छेनुसार निर्माण झालेली असते. जें राज्य या व्यापक व्यवस्थेचें उल्लंघन करील तें अन्याय्य मार्गावर आहे असें म्हटलें पाहिजे. कदाचित् अशा राज्यांतील नागरिक त्या राज्याचे सर्व नियम पाळीत असले तरी, त्यांच्याकडून जागतिक व्यवस्थेचा अधिक्षेप होत असेल तर त्यांच्या वर्तनाला न्याय्य म्हणतां येणार नाही.

नागरिकांवर लादलेल्या विशिष्ट नियमपालनावर राज्याचें अस्तित्व अवलंबून असतें. हे नियम जेवढ्या प्रमाणांत आनंदांत आणि त्यागपूर्वक पाळले जातील त्यावरून त्या राज्याचें सामर्थ्य अजमावतां येईल. पण अशा सामर्थ्याच्या

प्रमाणांत त्यांत न्याय असेलच असें म्हणतां यावयाचें नाही. जागतिक व्यवस्थेशीं त्याचें धोरण विसंगत, विसंवादी असेल तर तें राज्य अन्यायाचें आहे असें म्हटलें पाहिजे. जागतिक व्यवस्थेशीं जेथे साधर्म्य, सुसंगति असेल तेथेच न्याय असूं शकतो. कारण, ही व्यवस्था ईश्वराने निर्माण केलेली असते आणि तिचें पालन म्हणजेच ईश्वराच्या आज्ञेचें पालन करणें होय.

ईश्वरी राज्याचें दुसरें वैशिष्ट्य म्हणून ऑगस्टिनने शांततेचा उल्लेख केला आहे. 'युद्धाचा अभाव म्हणजे शांतता' असा शांततेचा एक अर्थ केला जातो. पण तो अकरणात्मक आहे. ऑगस्टिनने अधिक व्यापक भूमिकेवरून त्याचें विवेचन केलें आहे. त्यानें म्हटलें आहे : प्रत्येक व्यक्तीला आनंद आणि शांति यांच्या प्राप्तीची इच्छा असते. किंबहुना युद्ध करणारे सुद्धा शांततेच्या अपेक्षेनेच तें करीत असतात. प्रतिकार मोडून काढण्यांत विजय मिळाला की नंतर शांतता लाभेल अशी त्यांची कल्पना असते. चोर-दरोडेखोर इतरांच्या आयुष्यांतील शांतता नष्ट करतात, पण आपसांत शांततेने राहण्याची त्यांची इच्छा असते. तसेच कौटुंबिक जीवन शांततेने घालवितां यावें अशीहि त्यांचीहि इच्छा असते. सर्वांनी आपली आज्ञा बिनबोभाट पाळली की अपेक्षित शांतता नांदूं लागेल अशीहि त्यांची कल्पना असते. राजाचीहि कल्पना यापेक्षा निराळी नसते. कोणीहि प्रतिकार करतां कामा नये, म्हणजे शांतता कायम राहील असें त्याला वाटतें. विवेचनाचा निष्कर्ष असा की, प्रत्येक जण शांततेची अपेक्षा करतो, आणि त्याचबरोबर आपल्या आयुष्याच्या ध्येयाप्रमाणे त्या शांततेचें लक्षणहि ठरवितो. पण त्याला खरी शांतता म्हणतां येणार नाही. कारण इतरांनी आज्ञापालन करावें व त्यांतून आपली अपेक्षित शांतता निर्माण व्हावी, असें हें समीकरण आहे. भय निर्माण करूनहि शांतता मिळविलेली असते. ही न्याय्य शांतता म्हणतां येणार नाही. आत्मा नसलेल्या शरीराप्रमाणे ती शांतता आहे. मनुष्यामनुष्यांतील शांतता त्यांच्या परस्पर आज्ञांकित राहण्यावर अवलंबून असते.

ऑगस्टिनने शांततेसंबंधी केलेलें विवेचन बऱ्याच ठिकाणीं गूढ झालें आहे. धार्मिक ग्रंथांतील परिभाषा उपयोगांत आणल्यामुळे ही गूढता अधिकच वाढली आहे. शिवाय, जीवनांतील कोणतेंहि मूल्य असो, त्याचा ईश्वरी सामर्थ्य,

आज्ञा, कृपा यांच्याशीं संबंध आणण्याचा त्याचा आग्रह धर्मप्रचाराच्या दृष्टीनें इष्ट असला तरी राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्यांतून स्पष्ट अर्थ काढणें अशक्य असतें.

शांततेचें क्षेत्र कुटुंब आणि राज्य यांच्या पलीकडे विस्तारलेलें असून त्यांत सर्व जगाचा समावेश होतो. अर्थात् अशी शांतता मनुष्यांच्या परस्परप्रेमांतूनच लाभूं शकेल. ज्यांना परमेश्वराविषयी प्रेमभाव आहे तेच कुटुंब आणि राज्य यांच्या मर्यादा ओलांडून जगावर प्रेम करूं शकतील. म्हणजे परमेश्वरावरील प्रेम हें शांततेचें मध्यवर्ती सूत्र असून त्यांतूनच शाश्वत शांतीची प्राप्ति होईल. धार्मिक गूढतेचें आवरण दूर केल्यास या शब्दांत ऑगस्टिनच्या शांतितत्त्वाचें सार सांगतां येईल.

धर्माचा राजकीय सत्तेशीं संबंध

ईश्वरी न्याय आणि शांतता मिळविणें, हें मनुष्याचें अंतिम ध्येय असलें तरी, ऐहिक राज्याची गरज नाकारून चालणार नाही, हें वास्तव सत्य ऑगस्टिनने ओळखलें होतें. किंबहुना ऐहिक राज्यावर धर्मसत्तेचें वर्चस्व असलें पाहिजे, हें पटवून देण्यासाठीच त्याने धर्माचा मोठेपणा सांगण्याचा खटाटोप केला, असें म्हटल्यास चूक होणार नाही. ऐहिक राज्यांतील नागरिकांनाहि आपलीं धार्मिक कर्तव्यें पार पाडण्यासाठी शांतता आणि सुरक्षितता यांची गरज असते. म्हणून विशिष्ट विधिनियम आणि ते अमलांत आणणारी सत्ता यांचें आज्ञापालन केलें जातें. ही आज्ञापालनाची वृत्ति ईश्वरी राज्याचें ध्येय गाठण्यास उपयुक्त असते. म्हणून ज्या ऐहिक राज्यांतील नागरिक आज्ञापालन करतात तें उच्च दर्जाचें समजलें पाहिजे. पण ख्रिश्चनधर्मीयांनी राज्याच्या सर्व आज्ञांचें पालन करावयाचें कां? ऑगस्टिनच्या राजकीय विचारांचें मर्म या प्रश्नाच्या उत्तरांत साठविलेलें आहे. त्याला राज्यांत शांतता हवी. ती राज्याचे विधिनियम पाळण्याने मिळेल हेंहि पटतें. पण ख्रिश्चनधर्मीयांनी मात्र धार्मिक बाबतींत वगळून इतर क्षेत्रांतील तेवढेच विधिनियम मान्य करावे, असें सुचाविलें आहे. एकाच राज्यांतील नागरिकांनी राजकीय व धार्मिक अशा दोन क्षेत्रांतील सत्ता मानली पाहिजे असा याचा अर्थ होतो.

आणि या दोन्ही सत्तांच्या विधिनियमांत विरोध आला तर? अशा वेळीं ख्रिश्चनधर्मीयांनी फक्त धार्मिक विधिनियम मान्य करावे, असें ऑगस्टिनने म्हटलें आहे. या दोन्ही प्रकारच्या विधिनियमांतील भिन्नता सांगतांना त्याने म्हटलें आहे: कांही ऐहिक राज्यें धर्मग्रंथांची आज्ञा मान्य करीत नाहीत. ते अनेक देवता मानतात. शरीर, आत्मा, हृदय इतकेंच काय, पण प्रत्येक अवयवासाठी निरनिराळी देवता त्यांनी कल्पिली आहे. तसेच विद्या, शक्ति, बुद्धि, गुरें, धान्य, मद्य, युद्ध, विवाह यांपैकी प्रत्येकाची देवता निरनिराळी असल्याचें त्याचें मत आहे. अर्थात् जेवढ्या देवता तेवढ्या त्यांच्या आज्ञा हें ओघानेच आलें. पण ईश्वरी राज्यांत ईश्वर हाच सर्वश्रेष्ठ सत्ताधारी मानला जातो. म्हणून असें राज्यच खऱ्या अर्थाने धर्मराज्य म्हटलें पाहिजे. म्हणून इतर कोणत्याहि विधिनियमांपेक्षा धर्माच्या आज्ञा श्रेष्ठ मानल्या पाहिजेत.

राज्यसंस्थेपेक्षा चर्च श्रेष्ठ आहे, हें पटवून देण्यासाठी ऑगस्टिनने एवढा प्रपंच केला आहे. तो म्हणतो: चर्च हें ईश्वरी राज्याचें या जगांतील एक प्रतीक आहे. ख्रिश्चन चर्चची स्थापना म्हणजे सुष्टता आणि दुष्टता यांच्या संग्रामकाळीं मानवी इतिहासाला कलाटणी देणारी घटना होय. म्हणून मानवी मुक्ततेचें ध्येय चर्चशीं निगडित झालेलें आहे. सर्व मानववंश हें एक कुटुंबच आहे. त्याचें ऐक्य ख्रिश्चन धर्मश्रद्धेने साध्य होईल. ती सफळ होण्यासाठी चर्चच्या मार्गदर्शनाची गरज असते.

चर्चला जीवदान दिलें

राज्य आणि चर्च यांचे संबंध कसे असावेत आणि त्यांत चर्चला महत्त्वाचें स्थान कां दिलें जावें याचें वरीलप्रमाणें ऑगस्टिनने दिग्दर्शन केलें आहे. याच कल्पना ऑगस्टिननंतरच्या काळांत अधिक फोफावल्या. त्यांतूनच पवित्र रोमन साम्राज्याची (Holy Roman Empire) उभारणी झाली, असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही. त्याने अतिशय आणीबाणीच्या काळांत ख्रिश्चन धर्माची बाजू मांडून चर्चला जीवदान दिलें. विचारप्रतिपादन करण्यांतील आवेश आणि विशिष्ट उद्दिष्ट मनाशीं बाळगून तें प्रत्यक्षांत आणण्याचा आग्रह त्याच्या विचारांत दिसून येतो. त्यावरून तो केवळ धर्मप्रचारकच नव्हे, तर

मुत्सद्दीहि असला पाहिजे असें दिसतें. त्याने रोमन साम्राज्याचें खिळखिळें स्वरूप, प्रतिपक्षाच्या साधनांचा पोकळपणा आणि रोमन सम्राटाची दुर्बलता ओळखली होती. त्याने एका बाजूने खाजगी मालमत्तेचें समर्थन करून राज्यांतील सरंजामदारवर्गाला खुष ठेवलें आणि दुसऱ्या बाजूने 'गुलामगिरी पापामुळे प्राप्त झाली' असें प्रतिपादन करून गुलामांची इतराजी होणार नाही, अशी तरतूद केली. ऐहिक राज्यावर वाटेल तेवढे आक्षेप घेतले तरी तें नष्ट झालें पाहिजे, असें म्हणण्याचा अव्यवहारिकपणा त्याने दाखविला नाही. कारण राज्य कितीहि वाईट असलें तरी शेवटी त्या सत्तेकडूनच धर्माचा प्रसार होऊं शकेल याची त्याला खात्री होती. त्याच्या विचाराचें मूळ धर्मग्रंथांत आहे हें स्पष्टच दिसतें; पण तें केवळ धर्मप्रवचनाच्या पद्धतीने प्रतिपादन केलें असतें, तर पांचव्या शतकाच्या आरंभीं परकीय आक्रमणामुळे खवळून गेलेल्या रोमन खिश्चनेतरांपुढे त्याचा निभाव लागला नसता. त्यासाठी सम्राटाला व त्याच्या प्रभावळींतील लोकांना न दुखवतां धर्म व राजकारण यांचे परस्परसंबंध लोकांच्या मनावर बिंबविण्याची कुशल कामगिरी पार पाडणें जरूर होतें. ती ऑगस्टिनने इतकी यशस्वी रीत्या पार पाडली की, तिचा प्रभाव बाराव्या शतका-पर्यंत कायम राहिला.

ट्युटॉनिक लोकांची समाजव्यवस्था

रोमवर हल्ला करून त्याचा नाश करणाऱ्या ट्युटॉनिक लोकांचीहि विशिष्ट शासनपद्धति प्रचलित होती. तसेच, व्यक्तिस्वातंत्र्य, मालमत्ता, न्यायनिवाडा यांसंबंधीहि त्यांच्या कल्पना रोमन लोकांपेक्षां बऱ्याच प्रमाणांत निराळ्या होत्या. पश्चिम युरोपभर त्यांचा संचार चालू होता. जेथे जेथे वसति करून राहिले तेथे तेथे त्यांनी आपल्या समाजपद्धतीचा ठसा उमटविला. म्हणून पश्चिम युरोपांतील विचारांवर त्याचे संस्कार झालेले आढळतात. या लोकांना व्यक्तिस्वातंत्र्य अतिशय प्रिय होतें. त्यांच्या न्यायपद्धतींतहि ही गोष्ट दिसून येते. एखाद्या अपराधाबद्दल शिक्षा देणें हें समाजाचें कार्य नसून ज्या व्यक्तीला नुकसान पोचलें असेल तिनेच अपराधी व्यक्तीसंबंधी उपाय योजले पाहिजेत. म्हणजे न्याय मिळवावयाचा तो समाजाकडे याचना करून नव्हे तर स्वतःच्या

६]

इच्छेप्रमाणेच मिळविला पाहिजे, ही विचारसरणी त्यामागे होती. ट्युटॉनिक लोकांच्या राजकीय संस्थाहि स्थूलमानाने लोकशाही पद्धतीच्या होत्या. ग्रामपंचायतीसारख्या संस्था समाजाच्या निरनिराळ्या प्रश्नांचा विचार करून निर्णय घेत असत. अशा स्थानिक संस्थांशिवाय एक मध्यवर्ती संस्था असे. ती राजाची निवड व इतर महत्त्वाचे राजकीय निर्णय घेत असे. राजाला काढून टाकण्याचाहि तिला अधिकार होता. ट्युटॉनिक लोकांची विधिनियमपद्धति रोमच्या तुलनेने अशास्त्रीय आणि अव्यवस्थित होती. निरनिराळ्या टोळ्यांत रूढ असलेल्या चालीरीती आणि समजुती यांनाच विधिनियमांचें स्वरूप आलेलें होतें. त्याशिवाय ग्रामपंचायतीच्या बैठकींत घेतलेले निर्णय आणि मानलेले संकेत यांनाहि विधिनियमांचा दर्जा दिला जाई. रोमन लोकांशीं संबंध आल्यानंतर मात्र त्यांच्या विधिनियमांत फरक पडत गेला आणि मध्ययुगाच्या उत्तरार्धांत तर त्यांची जागा पूर्णपणे रोमन विधिनियमांनी घेतली. भटकें जीवन सोडून या टोळ्यांतील लोक वसति करून राहूं लागल्यानंतर त्यांच्या आर्थिक जीवनांतहि बदल होत गेला. आणि सरंजामशाहीच्या काळांत तर त्यांचीं वैशिष्टयें जवळजवळ नाहीशीं झालीं.

सरंजामदार आणि भूदास

ऑगस्टिननंतर सुमारे आठशे वर्षें म्हणजे बाराव्या शतकापर्यंत युरोपांत नवीन राजकीय विचारप्रणाली निर्माण झाली नाही. ख्रिश्चन धर्माच्या प्रभावाप्रमाणेच त्या काळची विशिष्ट आर्थिक परिस्थितिहि त्या काळांतील वैचारिक जागृतीच्या अभावाला कारणीभूत होती. सरंजामशाही अर्थव्यवस्था या नांवाने इतिहासांत ती ओळखली जाते. जमिनीचा मालक आणि तींत राबणारा भूदास यांचा विशिष्ट संबंध लक्षांत घेतल्यास सरंजामशाहीचें स्वरूप समजूं शकेल. इ. स. पू. काळांत गुलामांचा वर्ग युरोपीय अर्थव्यवस्थेचा पाया होता. युद्धकैदी, मागासलेल्या टोळ्यांतील लोक, कनिष्ठ श्रमजीवी वर्गांतील लोक यांची जनावरांप्रमाणे खरेदी-विक्री होत असे. खाजगी मालकीच्या वस्तूंचा जास्तींत जास्त उपभोग घेण्याचा नियम गुलामांच्या बाबतींतहि लावला जाई. गुलामांकडून जनावरांप्रमाणेच शेती व इतर सर्व प्रकारचीं कामें करून घेतलीं जात. समाजाच्या उपजीविकेचें एकमेव साधन म्हणजे

शेती आणि तींत राबून उत्पादन काढणारा गुलामांचा वर्ग हें शेतीचें मुख्य अवजार. त्यांच्या संबंधावरच सर्व समाजाचें आर्थिक जीवन अवलंबून होतें. गुलामाला स्वतःच्या जीवनावर जेथे मालकी नव्हती तेथे शेतीच्या मालकीचा प्रश्नच उद्भवत नव्हता. शेतीचें उत्पादन काढणें आणि तें मालकाच्या स्वाधीन करणें एवढेंच त्याचें काम. ख्रिश्चन धर्माच्या उदयानंतर, विशेषतः दुसऱ्या शतकापासून, या परिस्थितींत बदल होऊं लागला. केवळ तात्त्विक दृष्ट्या विचार केला तरी, स्टोइकांचा निसर्गनियमाचा सिद्धान्त आणि ख्रिश्चन धर्मातील भूतदयेची शिकवण यांचा समाजमनावर परिणाम होणें अपरिहार्य होतें. शिवाय रोमन साम्राज्याचा जुलूम आणि वाढते कर यांमुळेहि प्रजा त्रस्त झाली होती. या कारणांमुळे दुसऱ्या शतकानंतर गुलामांची संख्या कमी होऊं लागली. ते मालकांच्या तावडींतून सुटून स्वतंत्र होऊं लागले. पण त्यामुळे आर्थिक क्षेत्रांत आणखी एक नवा प्रश्न उपस्थित झाला. हक्काचा राबणारा एक मोठा वर्ग जमीनमालकांच्या हातून निघून गेल्यामुळे त्यांच्या ताब्यांत असलेल्या हजारो एकर जमिनीची मशागत करण्यासाठी कांही नवी व्यवस्था अस्तित्वांत येणें जरूर होतें. तसेंच, गुलाम स्वतंत्र झाले तरी त्यांनाहि हक्काचें असें उपजीविकेचें साधन कांहीच नव्हतें. पोशिंदा नाही आणि जमीनहि नाही अशी त्यांची अवस्था झाली. या परिस्थितींतून मार्ग म्हणून स्वतंत्र झालेले गुलाम खंडाच्या मोबदल्यांत शेतीचा धंदा करूं लागले. शेतीच्या व्यवसायहक्कांत हा एक नवा बदल होता. मालक आणि गुलाम या वर्गाची जागा शेतीचा मालक—सरंजामदार— (Feudal Lord) आणि शेती कसणारा—भूदास—(Serf) या दोन वर्गांनी घेतली. या नव्या व्यवस्थेंत भूदासाला शेतीची मालकी मिळाली नाही तरी तो उत्पादनसाधनाशीं विशिष्ट करारांनी बांधला गेला. त्यामुळे उत्पादनसाधन आणि उत्पादक यांचा संबंध पूर्वीपेक्षा अधिक निकटचा आला. जमीनमालकालाहि विनासायास आपल्या जमिनीचा मोबदला मिळण्याची सोय झाली.

जमीन, जमीनमालक आणि जमीन कसणारा यांचे हे बदलते संबंध हाच सरंजामशाहीच्या काळांतील आर्थिक पाया. यांतूनच हळूहळू मध्ययुगीन ग्रामसंघटना निर्माण झाली. शेतीच्या व्यवसायाशीं संबंध असलेल्या वर्गाची वाढ व भरभराट होऊं लागली. मुख्य राजकीय केंद्र आणि लहान खेडीं यांचा

संबंध दळणवळणाच्या साधनांच्या अभावी नेहमीच दूरचा असे. त्यामुळे खेड्याचें संरक्षण करण्याची कामगिरी मुख्यतः त्यांतील रहिवाशांनाच पार पाडावी लागे. त्यांतून स्थानिक स्वरूपाचे उत्सव-समारंभ निर्माण झाले. खेड्यांची संघटना अधिक बळकट होण्याच्या कामीं त्यांचाहि उपयोग झाल्याशिवाय राहिला नाही. सर्वांत अधिक जमिनीचा मालक हाच प्रायः त्या खेड्याचा मालक आणि त्याची जमीन कसणारा भूदासांचा वर्ग ही त्याची प्रजा, असें या संघटनेचें सामाजिक स्वरूप बनलें.

भूदासांचा वर्ग ज्याप्रमाणे मुख्यतः स्वतंत्र झालेल्या गुलामांतून निर्माण झाला, त्याप्रमाणे सरंजामदारांचा वर्ग प्रामुख्याने जमीनमालकच होता. पण त्याशिवाय कांही लष्करी अधिकारीहि सरंजामदार बनले होते. रोमन साम्राज्याचा विस्तार वाढल्यामुळे सरहद्दींचें संरक्षण करणें आवश्यक होतें. हें काम ज्या लष्करी अधिकाऱ्यांकडे सोपविण्यांत येत असे त्यांना लष्कराच्या खर्चासाठी मोठमोठे प्रदेश तोडून देण्यांत येत असत. या प्रदेशांतील जमीन तो अधिकारी लष्करी मदतीच्या अटीवर कुळांना कसण्यासाठी देत असे. या पद्धतीमुळे राजाला हुकमी सैनिक मिळण्याची सोय झाली. सरंजामदारांचा आणखी एक प्रकार होता. पश्चिम युरोपांतील प्रदेशांत हा प्रकार प्रामुख्यानें अस्तित्वांत आला. एका प्रदेशाच्या राजाने शेजारच्या राज्यावर हल्ला करून तो प्रदेश जिंकावयाचा आणि नंतर तेथील सर्व जमीन आपल्याबरोबरच्या लष्करी साहाय्यकांना आणि पुढे साहाय्याचें आश्वासन देणाऱ्या स्थानिक अधिकाऱ्यांना वाटून द्यावयाची. हे अधिकारी—सरदार—अर्थातच आपली जमीन शेतकऱ्यांना खंडाने देऊन त्यांच्याकडून आवश्यकतेच्या वेळीं लष्करी साहाय्य मिळवीत असत. कांही काळ लोटला की मुख्य राजाची सत्ता विसरून लोक या सरदारालाच राजा समजत असत.

रोमन साम्राज्याला उतरती कळा लागून पोपच्या सत्तेचें वर्चस्व वाढत गेल्यावर सरंजामदारवर्गांत धर्मप्रचारकांचीहि भर पडली. पोपने जागजागीं नेमलेल्या धर्माधिकाऱ्यांनी निरनिराळ्या मार्गांनी जमिनी आपल्या ताब्यांत घेण्यास आरंभ केला. कधी चर्चची व्यवस्था ठेवण्याच्या नांवाखाली तर कधी सत्ताधाऱ्यांकडून दान मिळवून त्यांनी जमीन मिळाविली. इतर सरंजामदारां-

प्रमाणेच तेहि जमीन खंडाने देत असत. आठव्या शतकाच्या अखेरीस तर रोमन कॅथॉलिक चर्चचा मुख्य पोप सर्वांत मोठा सरंजामदार समजला जाण्याएवढ्या अफाट जमिनीचा मालक बनला होता.

सरंजामदार आणि भूदास यांचे संबंध दुहेरी स्वरूपाचे होते. लष्करी अधिकारी, धर्मगुरु अथवा राजाचा प्रतिनिधि या दृष्टीने भूदासाचे त्याच्याशीं वैयक्तिक निष्ठेचें नातें होतें. त्याचबरोबर तो जमिनीचा मालक या दृष्टीनें भूदासाचा त्याच्याशीं मालमत्ताविषयकहि संबंध होता. हीं दोन्ही नातीं परस्परांशीं निगडित होतीं. किंबहुना जमिनीची मालकी टिकविण्यासाठी सरंजामदाराला आपल्या लष्करी अथवा धार्मिक अधिकाराचा चांगला उपयोग होत असे. त्यामुळे सरंजामशाहीच्या काळांत राजकीय, लष्करी आणि धार्मिक अशा तिन्ही प्रकारच्या सत्ता सरंजामदारांच्या हातांत एकवटलेल्या दिसून येतात.

वरील अर्थव्यवस्थेंत आणि राज्यव्यवस्थेंत सरंजामदारवर्गाची सामाजिक प्रतिष्ठा आणि आर्थिक वैभव ही भूदासवर्गाच्या श्रमावर उभारलेलीं होतीं हें स्पष्ट आहे. या दोन वर्गांत सेव्य-सेवकाचें नातें असल्यामुळे मालकाची आज्ञा पालन करणें हा सेवकाचा धर्म समजला जाई. आर्थिक दृष्टयाहि त्यांच्या दरम्यान खोल दरी पसरलेली होती. त्यामुळे सर्व समाजाची विभागणी मुख्यतः याच दोन वर्गांत झालेली होती. कारागिरांचा मध्यमवर्ग अथवा व्यापारी वर्ग यांची संख्या अतिशय थोडी होती. मध्ययुगाच्या उत्तरार्धापर्यंत या सामाजिक परिस्थितींत उल्लेखनीय असा कांहीहि फरक पडला नाही.

सरंजामशाहीला कोणतीहि वैचारिक पार्श्वभूमि नव्हती. तिचा उगम आणि विकास तत्कालीन परिस्थितीच्या आर्थिक आणि लष्करी गरजांनुसार झाला. शेतीवर आधारलेली स्वयंपूर्ण ग्रामीण अर्थव्यवस्था, खेड्यांची वाढती संख्या, दुर्बल केंद्रीय सत्ता आणि वाहतुकीच्या साधनांचा अभाव अशीं त्या परिस्थितीचीं कांही प्रमुख वैशिष्ट्यें होतीं.

पवित्र रोमन साम्राज्य

ऑगस्टिनच्या विचारप्रणालीचा प्रसार रोमन साम्राज्यांत झपाट्याने झाला आणि त्याच काळांत रोमन सम्राटाची सत्ता दुबळी बनत गेली. अंतर्गत

झगडे आणि परकीय आक्रमण अशा दुहेरी माऱ्यापुढे साम्राज्याची घडी कायम राहणें अशक्य होतें. उलट, रोमन चर्चची संघटना मात्र दिवसेंदिवस बळकट होत गेली. रोमन सम्राटावर तिचें वर्चस्व वाढलें. त्याची परिसीमा इ. स. ८०० मध्ये झाली. त्या वर्षी रोमन साम्राज्य आणि रोमन चर्च या दोन्ही संघटनांच्या इतिहासांत एक महत्त्वपूर्ण घटना घडली. पोपने त्या वर्षी चार्ल्स दि ग्रेटला रोमच्या गादीवर बसविलें. हीच पवित्र रोमन साम्राज्याची स्थापना. इ. स. ४१० नंतर ख्रिश्चन धर्मगुरूंचे विचारप्रवाह राजकीय दिशेने सुरू झाले आणि शेवटीं त्यांची सांगता पोपच्या हस्तें सम्राटाला सिंहासनावर बसविण्याने झाली. राजकीय घडामोडींच्या इतिहासांत ही घटना महत्त्वाची असो अथवा नसो, युरोपच्या वैचारिक इतिहासांत मात्र तिला फार मोठा अर्थ होता यांत शंका नाही. धर्माने राजकीय सत्तेला आपल्या अधीन बनविणारी ती घटना असल्यामुळे मध्ययुगांतील विचारांचीं वादळें प्रामुख्याने याच घटनेभोवती उठलीं. आणि बाराव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत त्यांत पोपचा जय होत गेला.

पोपचें कार्यक्षेत्र स्वतंत्र राहावें, त्यांत राजकीय सत्तेचा हस्तक्षेप होतां कामा नये, अशा प्रकारचा प्रयत्न पांचव्या शतकापासूनच सुरू झाला होता. त्यासाठी येशू ख्रिस्ताच्या धर्मवचनांचा आधार दाखवून समर्थन करण्यांत येत असे. पांचव्या शतकांत होऊन गेलेल्या पोप गिलेशियसने आपली बाजू मांडतांना म्हटलें आहे : ख्रिस्ती धर्माच्या उदयापूर्वी राजकीय व धार्मिक दोन्ही सत्ता एकाच व्यक्तीच्या हातीं असण्याची प्रथा होती. राजालाच धर्मगुरूचीहि पदवी असे. पण ख्रिस्ताच्या उदयानंतर मात्र कोणत्याहि राजाने धार्मिक अधिकार आपल्याकडे घेतले नाहीत अथवा धर्मगुरूने राज्यावर बसण्याचा प्रयत्न केला नाही. येशू ख्रिस्ताने राजा आणि धर्मगुरु यांचीं कार्यक्षेत्रें वेगवेगळीं केलीं. त्यांचीं कर्तव्यें आणि सत्तेच्या मर्यादा आखून दिल्या. राजाने धार्मिक क्षेत्रांत ढवळाढवळ करूं नये आणि धर्मगुरूने राज्यव्यवस्थेच्या भानगडींत पडूं नये, अशी त्यांच्यां कामाची वाटणी झाली.

समाजावर राजकीय आणि धार्मिक अशा दुहेरी संघटनांची सत्ता असली पाहिजे आणि त्यांचीं उद्दिष्टें वेगवेगळीं असल्यामुळे त्या मान्य केल्याशिवाय

मनुष्याचा उद्धार होणार नाही, ही विचारसरणी धर्मसंस्थेच्या बाबतींत विशेष हितकारक ठरली. आध्यात्मिक कल्याणाचा मार्ग पोपने दाखवावा आणि सुरक्षितता व शांतता राजाने राखावी, अशी ही कार्यविभागणी होती. तिची तात्त्विक पार्श्वभूमि सेंट ऑगस्टिनच्या प्रतिपादनांत आढळते. राज्य आणि धर्म यांना अनुक्रमें शरीर आणि आत्मा ठरवून त्याने ख्रिश्चन धर्म-श्रद्धेचें केलेलें विवेचन वरील कार्यविभागणीमागे दिसून येतें. 'मनुष्याची दुर्बलता आणि त्याला सत्तेचा मद चढण्याची शक्यता लक्षांत घेऊन येशू ख्रिस्तानेच अशा कार्यविभागणीची योजना करून ठेवली', असा आधार दिला की त्यावर अधिक चिकित्सक विवेचन करण्याची गरजच राहत नसे. शिवाय, वरील दोन्ही सत्तांतहि धार्मिक सत्तेची जबाबदारी विशेष जोखमीची. कारण अंतिम निवाड्याच्या दिवशीं जगांतील सर्व ख्रिश्चनांबद्दल जें कांही सांगावयाचें तें धर्मगुरूच सांगणार. म्हणजे इतर सामान्य लोकांबरोबरच राजाविषयीहि तोच बोलणार. यावरून धर्मगुरूची जबाबदारी व स्थान राजापेक्षा श्रेष्ठ आहे हें आपोआपच सिद्ध होतें. म्हणून धर्मगुरूचें कार्यक्षेत्र स्वतंत्र असलें पाहिजे ही मागणी समर्थनीय तर ठरतेच, पण आवश्यकहि ठरल्याशिवाय राहत नाही, असा धर्मगुरूचा युक्तिवाद होता. रोमन साम्राज्यावर राजकीय सत्ता राजाची असली तरी तिचीं खरीं सूत्रें पोपच्या हातीं असलीं पाहिजेत, असाच या युक्ति-वादाचा अर्थ होता.

अंधार-युग

युरोपच्या इतिहासांत पांचव्या शतकापासून अकराव्या शतकापर्यंतचा काळ अंधार–युग या नांवाने ओळखला जातो. मानवी जीवनाच्या विकासाला नव्या विचारांचा प्रकाश आवश्यक असतो. त्याचा अभाव म्हणजेच अंधार. युरोपच्या वैचारिक इतिहासांत वर उल्लेखिलेल्या कालखंडांत एकहि श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ, शास्त्रज्ञ अथवा स्वतंत्र प्रज्ञेचा विचारवंत उदयास आला नाही. समाजाचीं सर्व क्षेत्रें धार्मिक कल्पनांनी व्यापून टाकलीं होतीं. शिवाय, ख्रिश्चन धर्माचा जन्म मानवतेच्या विशाल भूमिकेंतून झाला असला, तरी राजकीय सत्ता हस्तगत करण्याचें एक साधन म्हणून त्याचा वापर करण्याची दृष्टि उत्पन्न होतांच त्यांतील व्यापक तत्त्वें नष्ट होणें अगदीं साहजिक होतें. 'सर्व जगाचा

उद्धार करण्याची प्रचंड कामगिरी ईश्वराने आपल्याकडे सोपविली असून ती पार पाडण्यासाठी राजकीय सत्तेवरहि आपलें वर्चस्व असलें पाहिजे ', असें पोपकडून प्रतिपादन करण्यांत येऊं लागलें. अर्थात् त्यासाठी धर्मग्रंथांचा अर्थ लावण्याचा अधिकार त्याचाच असल्यामुळे त्याला आपल्या कृत्यांचें समर्थन करणें अवघड नव्हतें. जगांतील सर्व ज्ञात-अज्ञात गोष्टींचें मूळ बायबल आणि त्याचा अर्थ लावण्याचा अधिकार फक्त पोपचा, असें एकदा मान्य केलें की त्याशिवाय इतर विचार मांडणारी किंवा धर्मवचनांच्या अर्थाविषयी आक्षेप घेणारी व्यक्ति पाखंडी – धर्मद्रोही – समजली जाणें अपरिहार्य होतें. ख्रिश्चन धर्माशिवाय जगांत ज्ञानाची, नीतीची, विज्ञानाची इतर कांही शिकवण असूं शकते हें म्हणणेंच चुकीचें ठरविण्यांत येत असे. त्यामुळे पोप आणि बायबल यांच्यावरील आत्यंतिक श्रद्धा – अंधश्रद्धा – हेंच नीतिमत्तेचें लक्षण समजलें गेलें. त्याची परिणति कर्मठ आचार आणि दांभिकपणाचें स्तोम माजण्यांत झाली असल्यास नवल नाही. राज्याला ' आध्यात्मिक सामर्थ्य ' पुरविण्याचें कार्य चर्चने हातीं घेतल्यामुळे दोन्ही सत्तांचें केंद्रीकरण पोपच्याच हातीं झालें. त्यामुळे त्याचा प्रतिकार करण्याचें सामर्थ्य प्रत्यक्ष राजाला जेथे अशक्य होतें तेथे सामान्य माणसाला तें कसें शक्य होतें ? कोणत्याहि सामाजिक अथवा वैयक्तिक कृत्याच्या बरेवाईटपणाचा निकष ग्रंथप्रामाण्य ठरल्यामुळे त्याव्यतिरिक्त स्वतंत्र बुद्धीने पाहण्याची गरजच उरली नाही.

दोन सत्तांची स्पर्धा

अकराव्या शतकाच्या उत्तरार्धापासून या परिस्थितींत बदल होऊं लागला. त्याचीं दोन मुख्य कारणें सांगतां येतील : युरोपीय शहरांत वाढणारा व्यापार आणि पोप व रोमन सम्राट् यांच्या दरम्यान सुरू झालेली सत्ता-स्पर्धा. या स्पर्धेच्या मुळाशींहि त्यांचे आर्थिक हितसंबंधच दडलेले होते. चर्चच्या अधिकाऱ्यांनी निरनिराळ्या नांवांखाली मिळविलेल्या जमिनीमुळे ते सरंजामदारच बनले होते. त्यांना धर्मगुरु आणि जमिनीचे मालक अशी दुहेरी भूमिका पार पाडणें जरूर होतें. जमिनीचे मालक म्हणून एकीकडे राजाशीं आणि दुसरीकडे कुळांशीं त्यांचे हितसंबंध जखडले गेले. हे हितसंबंध टिकवावयाचे म्हणजे राजकीय अधिकारी आणि विधिनियम या बाबतींत हस्तक्षेप

करणें त्यांना आवश्यक होत असे. अशा प्रसंगीं राजाच्या हितसंबंधाशीं त्यांचा विरोध येणेंहि अपरिहार्य होतें. अर्थात् जमीनविषयक सर्व व्यवहार वाढवावयाचे म्हटलें की धार्मिक क्षेत्रांतील कामगिरीकडे दुर्लक्ष होणें अथवा त्यांत राजकीय दृष्ट्या आवश्यक तो बदल करणें हे दोनच मार्ग त्यांच्यापुढे असत. या सर्व प्रकरणांमुळे मनुष्याच्या आध्यात्मिक उन्नतीची कामगिरी स्वीकारलेला हा वर्ग हळूहळू आर्थिक क्षेत्रांतील कामगिरींतच अधिक गुरफटूं लागला. धार्मिक आणि राजकीय कार्य-विभागणीचें तत्त्व मागे पडून पोप व राजा यांच्यामध्ये आर्थिक हितसंबंधा-बाबत एक प्रकारची स्पर्धा उत्पन्न झाली. राजाच्या सत्तेवर जास्तींत जास्त पकड बसाविण्याचे पोपचे प्रयत्न आणि त्यांतून निसटून आपलें क्षेत्र स्वतंत्र ठेवण्याची राजाची धडपड असा हा झगडा अकराव्या शतकांत सुरू झाला. त्याबरोबरच या दोन्ही सत्ताक्षेत्रांच्या मर्यादा ठरविण्याचाहि प्रश्न उपस्थित झाला. राजाने राज्यकारभाराच्या सोयीसाठी का होईना पण पोपच्या सत्तेवर अधिकार गाजविणें योग्य ठरेल की नाही, असा हा प्रश्न होता. विशेषतः राजा आणि पोप यांच्या दरम्यान जमीनविषयक प्रश्नांवर मतभेद झाल्यास त्याचा निर्णय कोणीं द्यावयाचा, असाहि प्रश्न उपस्थित केला जाऊं लागला. याचा अर्थ असा की, समाजावर अंतिम सत्ता कोणाची असावी या मूलभूत गोष्टी-संबंधी एकदाचा निर्णय घेण्याची आवश्यकता निर्माण झाली. याच अनुषंगाने धर्मसंस्थांतील वाढत्या अनाचाराचाहि या ठिकाणीं उल्लेख करणें आवश्यक आहे. जमीनदार धर्मगुरु आर्थिक पिळवणूक करतात, तसेच त्यांच्यामधील आरंभीची नैतिक शिस्त हळूहळू ढासळूं लागल्याचेंहि समाजाच्या निदर्शनास येऊं लागलें. त्यामुळे त्याची धार्मिक श्रद्धेची तीव्रता तेवढ्या प्रमाणांत कमी होणें साहजिक होतें.

युरोपांतील शहरांशीं – विशेषतः इटलींतील प्रमुख शहरांशीं – पूर्वेकडील देशांचा व्यापार वाढूं लागला. त्याचें प्रमाण अगदी अल्प असलें तरी त्यामुळे अंधारयुगांतील साचून राहिलेल्या प्रवाहाला बाहेर पडण्यास मार्ग मिळूं लागला. सेंट ऑगस्टिन आणि सेंट जेरोम या दोघांनीहि, ख्रिश्चनांनी व्यापार करणें निषिद्ध ठरविलें होतें. व्यापारामुळे मनुष्याच्या धर्मश्रद्धेंत विकल्प उत्पन्न होईल, अशी भीति व्यक्त करून ऑगस्टिनने, ‘ ख्रिश्चनांनी व्यापार करूं नये ’, असें प्रतिपादन केलें. तसेच, ‘ प्रत्येक धनिक व्यक्ति गुन्हेगार असते अथवा

गुन्हेगारांची संतति असते ', असें म्हणून सेंट जेरोमने श्रीमंतीचा लोभ पाप-मूलक असल्याचें सुचाविलें. त्याच्या या वचनांतील धनिक शब्दाचा अर्थ पुढील काळांत व्यापार अथवा तत्सम मार्गांनी धन संचित करणारा वर्ग असा केला गेला. कारण, तसें मानलें नसतें तर प्रत्येक श्रीमंत व सरंजामदार धर्म-गुरुहि गुन्हेगार ठरवावा लागला असता. व्यापाराविषयी सेंट ऑगस्टिन-सारख्या अधिकारी व्यक्तींचीं मतें प्रमाण मानण्याकडेच समाजाचा कल होता. पण अकराव्या शतकापासून इतर धर्मवचनांप्रमाणे वरील मताचीहि पकड ढिली होऊं लागली.



चर्च आणि राज्य

तीन पर्याय

चर्च आणि राज्य यांच्या अधिकारक्षेत्राच्या स्पर्धेमुळे राजकीय तत्त्वज्ञानाला सत्तास्पर्धेचें वळण मिळालें. राजा, प्रजा, त्यांचे परस्परसंबंध, त्यांचे अधिकार आणि कर्तव्यें, विधिनियमविषयक सुधारणा,' स्वातंत्र्याचा पुरस्कार इत्यादि राजकीय प्रश्न बाजूला राहून दोन सरंजामदारांपैकी कोणाकडे निर्णायक सत्ता असावी असें वादाचें स्वरूप बनलें. वस्तुतः या वादांत विजय कोणाचाहि झाला असता तरी प्रजेच्या दृष्टीने त्याचा तादृश कांहीहि उपयोग होण्यासारखा नव्हता. पोप आणि राजा किंवा चर्च आणि राज्य यांच्या अधिकारांच्या सीमारेषा ठरणें अथवा न ठरणें यांच्याशीं सामान्य लोकांचा विशेष संबंध येत नव्हता. आणि आलाच तर तो त्यांच्या विकासाला कारणीभूत होण्यासारखी परिस्थिति नव्हती. आपल्या आर्थिक हितसंबंधाला बाधा येऊं नये अशीच या वादांतील दोन्ही पक्षांची भूमिका होती. पोप आणि राजा दोघेहि फार मोठ्या जमिनीचे मालक होते. चर्च आणि राज्य या दोन्ही संघटनांचे अधिकारी राज्यभर प्रमुख ठिकाणीं असून त्यांच्याहि मालकीच्या जामिनी होत्या. त्यामुळे त्यांच्याहि हितसंबंधाला बाधा येणार नाही याची काळजी घेणें जरूर होतें. दोघांनीहि वादविषयांचीं नांवें भिन्न दिलीं असलीं तरी त्यामागची आर्थिक संघर्षाची भूमिका लपविणें त्यांना शक्य नव्हतें. त्याच्या अनुषंगानेच राजकीय आणि धार्मिक क्षेत्रांच्या मर्यादाहि ठरविणें त्यांना आवश्यक होतें. अर्थात् हा वाद मिटण्याचे तीन पर्याय शक्य होते. पोप आणि राजा यांचे अधिकार समान मानून अनुक्रमें धार्मिक व राजकीय क्षेत्रांपुरतीच त्यांची सत्ता मर्यादित ठेवणें. त्यासाठी पोपने राजकीय प्रश्नांबाबत ढवळाढवळ न करणें आणि राजानें धार्मिक प्रश्नांविषयी अधिकार न वापरणें, हें धोरण अगदी

काटेकोरपणें अमलांत आणलें तरच दोघांचेंहि आपापल्या कार्यक्षेत्रांत स्वातंत्र्य कायम राहण्याची शक्यता होती. हा पर्याय म्हणजे सुवर्णमध्य समजावयाला हरकत नाही. सत्तेची आणि त्याचबरोबर जिच्यावर ती गाजवावयाची त्या प्रजेची कुतरओढ थांबवावयाची तर हाच एक मार्ग असूं शकतो. दोन भावांनी घराच्या मधोमध भिंती बांधून आपली जागा वाटून घेण्यासारखीच ही सत्ता विभागण्याची व्यवस्था होती. दोन्ही सत्ताधाऱ्यांनी परस्परांच्या कार्यक्षेत्रांत अतिक्रमण करूं नये म्हणजे वाद उपस्थितच होणार नाही, अशी या तडजोडीमागची सात्त्विक अपेक्षा. पण तात्त्विक दृष्ट्या योग्य दिसणारी ही वाट व्यवहारांत कशी चोखाळावयाची हीच तर त्यांतील मुख्य मेख होती. उदाहरणार्थ, बिशपांच्या नेमणुकींचा एक प्रश्न घेतला, तरी अशीं प्रकरणें किती गुंतागुंतीचीं होतीं हें समजून येईल. बिशप धर्माधिकारी होते, तसेच ते मोठमोठे जमीनदारहि होते. यांच्या नेमणुकीमागे धर्मकारण होतें, तसेच अर्थकारणहि होतें. एका अर्थाने या बिशपांची नेमणूक करण्याचा अधिकार हातीं असणें म्हणजे आर्थिक सत्ताहि हातीं राहण्यासारखेंच होतें. अशा विवाद्य मुद्द्याबाबत कोणाचें निर्णायक मत मानावयाचें ?

बायबलचा पुरावा

वर सांगितलेला पर्याय निरुपयोगी ठरण्यासारखाच आहे. म्हणून पोपची सत्ता सर्वश्रेष्ठ मानून राजाने त्याच्या अधीन राहणें अथवा राजाला सर्वाधिकार देऊन त्याच्या इच्छेप्रमाणें पोपने वागणें, हे दोन पर्याय बाकी राहतात. पण अकराव्या शतकांत दोघांनाहि तें अशक्य झालें होतें. त्याचीं तात्कालिक कारणें काय घडलीं, हा राजकीय घडामोडींच्या इतिहासांत महत्त्वाचा भाग असला तरी राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्यामागील विचारप्रवाह समजून घेणेंच अधिक महत्त्वाचें ठरेल. फक्त एका घटनेचा मात्र येथे उल्लेख करावा लागेल. धर्माधिकाऱ्यांची निवड राजाकडून करण्याची प्रथा प्रथम ग्रेगरी (सातवा) पोपने बंद केली. त्याच्या मतें चर्चच्या कारभारांत पोप हाच सार्वभौम. बिशपांना काढणें अथवा त्यांची नेमणूक करणें या दोन्ही गोष्टींचा तोच निर्णय घेऊं शकतो. चर्चच्या नियामक मंडळाची सभा घेणें आणि मंडळाने घेतलेले निर्णय अमलांत आणणें यांचे अधिकार त्यालाच एकट्याला

असतात. हे निर्णय राजालाहि फिरवितां येणार नाहीत. थोडक्यांत, पोप आपल्या क्षेत्रांत निरंकुश सत्ताधारी असला पाहिजे. याच दृष्टीने इ. स. १०७५ मध्ये त्याने राजाचा अधिकार धुडकावून लावला. त्याला उत्तर म्हणून तत्कालीन रोमन सम्राट् हेन्री याने चर्चच्या नियामक मंडळाकडून ग्रेगरीला पोपच्या पदावरून काढून टाकलें. त्याचें प्रत्युत्तर म्हणून ग्रेगरीने हेन्रीला पदच्युत केलें. हा वाद पुढे सतत दोन शतकें चालू होता. आपल्या कृत्यांचें समर्थन करण्यासाठी दोन्ही पक्षांकडून भक्कम पुरावे पुढे मांडले जात असत. आपापली बाजू न्याय्य असल्याबद्दल युक्तिवाद केले जात. विशेष लक्षांत घेण्यासारखी गोष्ट म्हणजे दोन्ही पक्षांच्या पुराव्याचा आधार बायबलच असे. परस्परविरोधी दोन्हीहि पक्षांना त्यांतूनच स्वतःला अनुकूल असलेलीं धर्मवचनें मिळूं शकत असत.

ईश्वराचा प्रतिनिधि पोप

पोपच्या बाजूने असें प्रतिपादन करण्यांत येत असे की, पोप हाच ईश्वराचा एकमेव प्रतिनिधि आहे. म्हणून पोपची सत्ता हीच ईश्वरी सत्ता. ईश्वराने धर्म निर्माण केला. दोन सत्तांचीं दोन प्रतीकें म्हणून त्याने दोन तलवारी पिटरला बहाल केल्या. पिटरकडून त्या पोपकडे आल्या. पोपने धार्मिक सत्तेची तलवार स्वतःच्या हातीं ठेवली. आणि राजकीय सत्तेची राजाकडे दिली. पोपच्या मार्फतच राजाला सर्व ईश्वरी अधिकार प्राप्त होतात म्हणून राजाचा दर्जा कनिष्ठ ठरतो. त्याला पोपने राज्याभिषेक केला पाहिजे. राजाला राज्यावर बसविण्याचा ज्याला अधिकार असतो तो त्याला पदच्युतहि करूं शकतो. अशा प्रकारें प्राप्त झालेल्या दैवी सत्तेंत कोणाचीहि भागीदारी असूं शकत नाही. तसेच ती कोणाच्या ताब्याखालीहि राहूं शकत नाही. राजकीय सत्ता मनुष्य-निर्मित असल्यामुळे ती कनिष्ठ. मग कनिष्ठ सत्तेचें वर्चस्व नैतिक दृष्ट्या सर्व-श्रेष्ठ असलेल्या चर्चने कसें मान्य करावयाचें ?

पोपची मध्यस्थी नको

राजकीय सत्ताधाऱ्यांची भूमिका अगदी भिन्न होती. त्यांचा युक्तिवाद असा की, राजाला पोपकडून सत्ता मिळाली ही गोष्ट साफ चुकीची आहे. राजा हा

ईश्वराचा प्रतिनिधि आहे. त्याला पोपच्या मध्यस्थीची गरज नाही. राज्यसंस्थेचा जन्महि मानवी सहकार्याच्या नैतिक प्रेरणेंतूनच झालेला आहे. नैतिक श्रेष्ठतेचा अधिकार केवळ चर्चलाच मिळाला हें म्हणणें बरोबर ठरणार नाही. राज्यसंस्थे-वर वर्चस्व गाजविण्यासाठी चर्चने मांडलेला हा युक्तिवाद सयुक्तिक नाही. 'सत्ता, मग ती कोणाचीहि असो, ईश्वराकडूनच प्राप्त झालेली असते. म्हणून जो सत्तेचा प्रतिकार करतो तो प्रत्यक्ष ईश्वरी आज्ञेचाच प्रतिकार करतो असें म्हटलें पाहिजे,' हें नव्या करारांतील वचन काय सुचवितें ? राजाची सत्ता पोपच्या मध्यस्थीशिवाय प्रत्यक्ष ईश्वराकडून प्राप्त झालेली आहे, असाच त्याचा अर्थ होतो. राज्यसंस्थेचा हेतु न्याय आणि सत्य यांचें पालन करणें हा आहे. जोपर्यंत राजा या तत्त्वांपासून विचलित होत नाही, तोपर्यंत त्याचें स्थान श्रेष्ठ आणि पवित्रच मानलें पाहिजे.

ॲरिस्टॉटलचा पुनर्जन्म

चर्च आणि राज्य यांच्या सीमारेषा निश्चित करण्यापेक्षा, दोन्ही क्षेत्रांवर आपलीच निरंकुश सत्ता असावी असेंच या वादाचें स्वरूप असलें, तरी त्यासाठी मांडण्यांत येणारा युक्तिवाद मात्र ठराविक साचाचा होता. त्याच त्या बाय-बलांतील कथा आणि त्यांचा लावलेला अन्वयार्थ यांवर सगळा भर. पण तेराव्या शतकापासून ही परिस्थिति पालटूं लागली. या शतकांत ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांचें संशोधन झालें. ज्यू आणि अरब विद्वानांनी केलेले त्या ग्रंथांचे अनुवाद पश्चिम युरोपांत उपलब्ध झाले. अनेक शतकें भूमिगत असलेलें धन सापडण्यासारखाच हा प्रकार होता. राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत ही घटना म्हणजे अंधार-युगाला कलाटणी देणारी ठरली. युरोपच्या वैचारिक इतिहासांत एक नवें पर्व पुन्हा सुरू झालें. ॲरिस्टॉटलचें तत्त्वज्ञान जसेंच्या तसें कोणीं स्वीकारलें असो अथवा नसो, पण त्याची शास्त्रीय विवेचन करण्याची विशिष्ट तर्कपद्धति मात्र तेराव्या शतकानंतर अनेक विचारवंतांनी स्वीकारली. मूळ ग्रीक 'पॉलिटिक्स' ग्रंथाचें पहिलें भाषांतर इ. स. १२६० मध्ये झालें. त्यामुळे अनेक विषयांचीं दालनें खुलीं झालीं. 'बुद्धि ही ज्ञान-प्राप्तीची गुरुकिल्ली आहे, या ग्रीकांच्या विचारसूत्राचा पुन्हा एकदा नव्याने आविष्कार झाला.

याच काळांतील आणखी एक उल्लेखनीय घटना म्हणजे युरोपांतील विद्यापीठांची स्थापना. बाराव्या शतकांतच पॅरिस, ऑक्सफर्ड इत्यादि शहरांत विद्यापीठांचा आरंभ होऊन तेथे निरनिराळ्या विषयांचा उच्च अभ्यास अधिक पद्धतशीरपणें सुरू झाला. त्याशिवाय केवळ विधिनियम अथवा धर्मशिक्षण यांचें शिक्षण देणारीं विद्यालयेंहि अनेक ठिकाणीं स्थापन होऊं लागलीं.

बुद्धिवादी धर्मशास्त्रज्ञ : ऑक्विनास

बुद्धि आणि श्रद्धा यांचा समन्वय

विद्यापीठाचें शिक्षण आणि ॲरिस्टॉटलच्या विचारांचें पुनरुज्जीवन या दोन्ही घटनांमुळे तेराव्या शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञानाला एक नवी दिशा लागली. आरंभीं ॲरिस्टॉटलचे विचार धर्मनिंदक, नास्तिक ठरविले गेले. पॅरिस विद्यापीठाने तर त्यांवर कांही काळ बहिष्कार टाकला होता. पण मध्ययुगीन विचारांच्या तुलनेने त्या विचारांचें सामर्थ्यच एवढें दांडगें होतें की, विद्यापीठांनी घातलेली बंदी अथवा धर्मपीठांनी केलेला निषेध यांना न जुमानतां त्यांचा प्रवाह चालू राहिला. त्या विचारांतील विशिष्ट तर्कपद्धतीचा आणि विश्लेषणपद्धतीचा मोह टाळणें अशक्य होतें. त्यामुळे शेवटीं त्यांचा धर्मप्रसाराच्या कामीं उपयोग करून घेणें कांही धर्मगुरूंना अधिक दूरदर्शीपणाचें वाटलें असल्यास नवल नाही. बायबलमध्ये सांगितलेलें धर्मशास्त्र आणि ॲरिस्टॉटलने प्रतिपादन केलेलें तर्कशास्त्र यांचा मेळ घालण्याची त्यामागे त्यांची कल्पना होती. ती प्रत्यक्षांत आणण्याचें धैर्य आणि कौशल्य सेंट थॉमस ॲक्विनास या विद्वान् धर्मपंडिताने दाखविलें. सेंट थॉमसचा जन्म इ. स. १२२६ मध्ये नेपल्स राज्यांतील एका सरदार घराण्यांत झाला. पॅरिस विद्यापीठांत अभ्यास पूर्ण केल्यावर त्याने कांही दिवस त्याच विद्यापीठांत आणि नंतर नेपल्स व रोम येथील विद्यापीठांत तत्त्वज्ञान आणि धर्मशास्त्र यांचा प्राध्यापक म्हणून काम केलें. त्याशिवाय चर्चच्या कामांतहि तो अतिशय आस्थेवाईकपणें लक्ष घालीत असे. बुद्धिमत्ता, धर्मावरील निष्ठा आणि विपुल लेखन या दृष्टींनी त्याची सेंट ऑगस्टिनशीं तुलना केली जाते. त्यांच्या कार्यांतहि अनेक दृष्टींनी सारखेपणा होता. चर्चवरील कमी होत जाणाऱ्या श्रद्धेला सावरून धरण्याचीच कामगिरी त्या दोघांनी मुख्यत्वेंकरून केली. म्हणून रोमन कॅथॉलिक चर्चच्या इतिहासांत

सेंट ऑगस्टिननंतर ॲक्विनासचेंच नांव प्रामुख्याने घेतलें जातें. त्याने ' रूल ऑफ प्रिन्सेस ' (Rule of Princes) हा ग्रंथ लिहिला. त्यांत त्याने विधि-नियमांसंबंधी केलेलें विवेचन विशेष महत्त्वाचें समजलें जातें. त्याशिवाय, शासनसंस्थेचा उद्गम, अधिष्ठान आणि कार्यक्षेत्र यांचीहि त्याने विस्तृत चर्चा केली आहे. त्याने ॲरिस्टॉटलप्रमाणेच राज्याचे उत्तम आणि कनिष्ठ प्रकार कल्पून त्यांपैकी राजसत्ता उत्तम असल्याचें आपलें मत मांडलें आहे. चर्च आणि राज्य यांच्या वादांत तो चर्चच्या बाजूचा होता. राज्यसंस्थेपेक्षा चर्चची सत्ता श्रेष्ठ असल्याचें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. अर्थात् त्याच्या सर्व विचारांत धार्मिक कल्पनांना महत्त्व असून ते त्याने कौशल्याने मांडले आहेत. त्यामुळे त्यांना एक प्रकारचें आधुनिकत्व प्राप्त झालें आहे. ॲरिस्टॉटलचा बुद्धिवाद आणि ख्रिश्चन धर्मांतील श्रद्धेचें तत्त्व यांचा त्याने बेमालूम समन्वय घालण्याचा प्रयत्न केला आहे.

धर्मवचनांचा आधार

सेंट थॉमसच्या विचारांवर ॲरिस्टॉटलच्या विचारांचा केवढा प्रभाव पडला होता हें त्याच्या राज्यसंस्थेचा उगम आणि उद्दिष्ट यांसंबंधीच्या कल्पनांवरून ध्यानांत येईल. ' सहकार्याच्या भावनेंतून मानवी समाज निर्माण झाला ' आणि ' मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे ' या ॲरिस्टॉटलने प्रतिपादन केलेल्या दोन्ही कल्पना सेंट थॉमसने मान्य केल्या आहेत. निसर्गतःच मनुष्याला समाज करून एकत्र राहण्याची आवड आहे असें तो म्हणतो. इतर प्राण्यांना त्याची गरज नाही. त्यांना ऊनवाऱ्यापासून बचाव करण्यासाठी जाड कातडी असते. खाद्य मिळविण्यासाठी तीक्ष्ण नखें, पंजे, शिंगें यांचा ते उपयोग करूं शकतात. मनुष्याला निसर्गाने असें कांहीहि साधन दिलेलें नाही; पण त्याला बुद्धि दिली असून तिच्या जोरावर तो हातापायांचा योग्य उपयोग करूं शकतो. तरीहि जीवनाच्या सर्व गरजा पूर्ण करण्यासाठी तेवढीं साधनें पुरेशीं पडत नाहीत; म्हणून त्याने समाजांत राहून आयुष्याला पूर्णता आणण्याचा प्रयत्न केला आहे. धर्मशास्त्रांतहि ही गोष्ट पूर्वीच सांगून ठेवली आहे. सालोमन म्हणतो, ' एकट्यापेक्षा दोघे असणं अधिक हिताचें. कारण परस्परांच्या सहकार्याचा फायदा त्यांना मिळं शकतो. '

प्रत्येक युक्तिवादाच्या आणि प्रतिपादनाच्या शेवटीं धर्मग्रंथांतील एखादें वाक्य उद्धृत करण्याची सेंट थॉमसची पद्धत आहे. जणु काय त्याशिवाय आपले विचार धर्माला सोडून होतील की काय, अशी त्याला भीति वाटत असावी. कदाचित् त्यामुळे आपले विचार अधिक भारदस्त आणि धर्मप्रणीत होतात, अशीहि त्याची कल्पना असावी. कारणें कांहीहि असोत, पण एक मुद्दा सांगून संपला की लगोलग त्याला पोषक धर्मवचन देण्याची त्याची प्रथा आहे.

नियंत्रण ठेवणारी शक्ति

मनुष्याला एकत्र राहण्याची गरज असते, असें मान्य केलें की त्यावर कोणाची तरी सत्ता असली पाहिजे, ही गोष्ट मान्य करावीच लागते. तिच्या अभावी मनुष्यांना एकत्र राहणेंच अशक्य आहे. सर्व समाजाला हितकारक ठरेल असें कार्य करणारें कांही तरी साधन उपलब्ध नसेल तर समाज टिकणेंच शक्य नाही. ही कल्पना मांडून सेंट थॉमस म्हणतो : शरिराच्या सर्व अवयवांवर नियंत्रण ठेवणारी शक्ति नसेल तर शरिराचा नाश झाल्याशिवाय राहणार नाही. तसेंच समाजाचेंहि आहे. त्यावर कोणती तरी नियंत्रक सत्ता असलीच पाहिजे. तिच्या अभावी मनुष्याचा अधःपात होईल. समाजांतील प्रत्येक व्यक्ति स्वतःच्या वैयक्तिक सुखाचा आणि हिताचाच विचार करील तर सार्वत्रिक सुख कोण पाहणार? आणि तसें पाहिलें गेलें नाही तर समाज म्हणून कांही चीजच अस्तित्वांत राहणार नाही. म्हणून समाजाला मार्गदर्शन करणारी, स्वतःच्या नियंत्रणाखाली ठेवणारी अशी सत्ता असलीच पाहिजे हें निर्विवाद. समुद्रांतील जहाजावर उलटसुलट वाऱ्यांचा मारा सहन करण्याचा प्रसंग आला तर तें इच्छित किनाऱ्यावर पोचण्याच्याऐवजी कोठे तरी भरकटत सुटेल. तीच गत मनुष्यसमाजाची. पण सत्तेची–शासनसंस्थेची–गरज मान्य केली तरी तिचीं सूत्रें कोणाच्या हातीं असावींत यावर मतभेद होण्याचा संभव आहे. शिवाय चांगल्यावाईट सत्तेची पारख करून घेण्याचीहि गरज असते. न्याय्य आणि अन्याय्य शासनसंस्थेची कसोटी फार सोपी आहे. शासनसंस्थेचीं अंतिम सूत्रें एकाच व्यक्तीकडे असलीं पाहिजेत. पण अशी व्यक्ति

वैयक्तिक फायद्यासाठी त्या सत्तेचा वापर करीत असेल तर ती सत्ता अन्याय्य आहे असें म्हटलें पाहिजे. त्यालाच जुलमी सत्ताधारी म्हणावयाचें. सर्व लोकांचें हित लक्षांत घेऊन जो समाजावर, शहरावर अथवा प्रदेशावर राज्य करतो तोच न्यायी राजा. कुटुंबप्रमुख आणि राजा यांच्या गुणधर्मांत फार मोठें साम्य आहे. कुटुंबांतील सर्व लोकांचें कल्याण इच्छिणारा आणि त्या दृष्टीने प्रयत्न करणारा कुटुंबप्रमुख हा एका अर्थानें त्या कुटुंबाचा राजाच असतो. त्याचप्रमाणे राजाला त्याच्या राज्याचा पिता म्हटलें पाहिजे. राज्यांतील लोकांचें संरक्षण करणें हेंहि राजाचें एक प्रमुख कर्तव्य आहे. त्यामुळे राज्यांत ऐक्य प्रस्थापित होऊं शकतें. आणि ऐक्य म्हणजेच शांतता. जेथे शांतता नसेल तेथे सामाजिक जीवनाचे जे फायदे मनुष्याला मिळावयास हवेत ते मिळणार नाहीत.

राजाला ईश्वरापासून सत्ता मिळाली असून समाज सुखी ठेवणें हा तिचा उद्देश असला पाहिजे. समाजाची सेवा करण्याच्या बुद्धीने राजाने राज्य केलें पाहिजे. राज्यव्यवस्थेसाठी जेवढे आवश्यक असतील तेवढेच कर वसूल करण्याचें त्याचें धोरण असावें. समाजांतील सर्व व्यक्तींना नैतिक आणि सुखी जीवन व्यतीत करण्याच्या दृष्टीने राजाने त्यांना मार्गदर्शन करणें जरूर असतें. त्याने आपला कारभार विधिनियमांना अनुसरून केला पाहिजे.

विधिनियमांचा व्यापक अर्थ

सेंट थॉमसने विधिनियमांचें केलेलें वर्गीकरण आणि त्यांच्या ठरविलेल्या व्याख्या राजकीय विचारांच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या आहेत. त्याने विधिनियमांची चार वर्गांत विभागणी केली आहे : ईश्वरी विधिनियम (Eternal Law), निसर्गनियम (Natural Law), दैवी विधिनियम (Divine Law), आणि मानवी विधिनियम (Human Law). सर्व विश्वाची उत्पत्ति, रचना आणि कार्य यांमागे विशिष्ट नियम असतात. त्यांच्या द्वारेच ईश्वराच्या शक्तीचा आविष्कार दृष्टीस पडतो. मानवी बुद्धीच्याहि कक्षेपलीकडे या नियमांचें कार्य चालू असतें. दृश्य विश्व हा त्याचा अंश आहे. पण ईश्वरी सामर्थ्याचें नियमन त्याच्याहि पलीकडे चालू असतें. त्यालाच साकल्याने ईश्वरी विधि-

नियम म्हणतात. या नियमांचेंच प्रतिबिंब या जगाच्या स्वरूपांत दिसून येतें. त्यांतहि विशिष्ट नियम आणि संगति दाखवितां येईल. चांगलें स्वीकारणें, वाईट टाकून देणें, संकटापासून बचाव करण्याची धडपड करणें या सर्व गोष्टी सर्वच प्राणिस्वभावांत दिसून येतात. मनुष्यप्राण्यांत त्यांचा आविष्कार अधिक बुद्धिनिष्ठ स्वरूपाचा आढळतो. समाज करून राहणें, संरक्षणाची अगाऊ तरतूद करून ठेवणें अथवा संततीच्या सुखाची काळजी वाहणें यांसारख्या कृत्यांत मनुष्यस्वभावाचीं अधिक वैशिष्टयें दिसून येतात. हे स्वाभाविक नियम निसर्गनियम या नांवाने ओळखले जातात. विधिनियमांचा तिसरा प्रकार म्हणजे दैवी विधिनियम. ईश्वरी कृपाप्रसादाने साक्षात्कार होऊन जें ज्ञान, जे नियम समजलेले आहेत त्यांना सेंट थॉमसने या प्रकारांत समाविष्ट केलें आहे. ज्यू लोकांना ख्रिश्चन नीतिधर्माचे विशिष्ट नियम ईश्वराने सांगितले. धर्मग्रंथांच्या स्वरूपांत नंतर मनुष्याला ते समजूं शकले. हे साक्षात्कारित नियम म्हणजेच दैवी विधिनियम होत. या नियमांचें संशोधन मनुष्याला बुद्धीच्या जोरावर करतां येणार नाही. ती एक ईश्वराची देणगीच आहे. ईश्वरी कृपेशिवाय ती प्राप्त होऊं शकत नाही.

वर उल्लेखिलेल्या तिन्ही प्रकारच्या विधिनियमांचा प्रभाव आणि परिणाम केवळ मनुष्यावरच पडत नसून सर्व जगावरहि पडतो. म्हणून केवळ मानवी जीवनाला लागू होणाऱ्या विधिनियमांचा–मानवी विधिनियमांचा–एक प्रकार सेंट थॉमसने मानला आहे. मनुष्याच्या ऐहिक जीवनाला उपयुक्त ठरणाऱ्या विधिनियमांचा त्यांत समावेश होतो. समाजासाठी होणारे सर्व विधिनियम या वर्गांत समाविष्ट होऊं शकतील.

या सर्व प्रकारांच्या विधिनियमांत सुसूत्रता असते. परस्परांपासून वेगळे करून त्यांचें मूल्यमापन करतां येणार नाही. वस्तुतः समाजाच्या स्थैर्यासाठी केलेल्या विशिष्ट नियमांनाच विधिनियम समजण्यांत येतें. पण सेंट थॉमसने ही व्याख्या संकुचित असल्याचें दाखवून विधिनियमांचें अधिष्ठान, अर्थ, ध्येय आणि व्याप्ति यांच्या बाबतींत अधिक व्यापक विचार प्रतिपादन केले आहेत. कार्य करणें अथवा त्यापासून परावृत्त होणें यांच्यामागे जे नियम असतात त्यांना विधिनियम म्हणावयाचें; मग ते विश्वाच्या घडामोडींत

व्यक्त होवोत अथवा व्यक्तीच्या वर्तनांत आढळोत, त्यांना विधिनियम हेंच नांव दिलें पाहिजे.

सेंट थॉमसचें विवेचन सखोल आणि व्यापक स्वरूपाचें असलें तरी त्याचें अंतिम उद्दिष्ट चर्चचें वर्चस्व प्रस्थापित करणें हेंच होतें. त्यामुळे चर्च आणि राज्य यांच्या अधिकारासंबंधी चर्चा करतांना त्याने 'राज्याची मार्गदर्शक शक्ति चर्च आहे', असें स्पष्ट म्हटलें आहे. पोपचा अधिकार राजापेक्षा श्रेष्ठ आहे, हें सिद्ध करण्यासाठी त्याने आत्मा आणि शरीर यांची जुनीच उपमा पुन्हा उपयोगांत आणली आहे. राजाची सत्ता नियंत्रित करणें, त्याला शिक्षा करणें आणि प्रसंगीं सत्तापदावरून दूर सारणें यांचाहि पोपला अधिकार असल्याचें त्याने प्रतिपादन केलें आहे.

रोमन साम्राज्याचा पुरस्कर्ता : डांटे

चर्चपेक्षा राज्य श्रेष्ठ

चर्च आणि राज्य यांच्या वादांत चर्चची बाजू बुद्धिवादी दृष्टिकोनांतून मांडण्याचा प्रयत्न सेंट थॉमसने केला. त्या पद्धतीनेच राज्याची बाजू डांटेनें प्रतिपादन केली. डांटेच्या विचारांवरहि ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो. डांटे मुख्यतः त्याच्या वाङ्मयीन कर्तृत्वाबद्दल प्रसिद्ध आहे. पण त्याला आपल्या काळांतील ज्या विविध राजकीय घटना पाहाव्या आणि अनुभवाव्या लागल्या, त्यांचा त्याच्या विचारांवर परिणाम होणें अपरिहार्य होतें. त्याच्या काळांत इटलींतील लहानमोठ्या राजघराण्यांचीं भांडणें विकोपाला गेलीं होतीं. तशांतच पोपची बाजू सावरून धरण्यासाठीहि रोमन सम्राटाविरुद्ध अनेक गट बनले होते. त्याशिवाय सरंजामदार व भूदास यांची स्थानिक स्वरूपाचीं भांडणें जवळजवळ सर्व प्रदेशांत चालत असत. इटलीच्या सीमेवरील कांही प्रदेशांवर जर्मन सम्राटाने आक्रमण केलें होतें. या सर्व कारणांमुळे रोमन साम्राज्य विस्कळित, दुर्बल आणि अकार्यक्षम बनलें होतें. डांटेचा जन्म इ. स. १२६५ मध्ये फ्लॉरेन्स येथे एका थोर सरदार घराण्यांत झाला. आरंभापासूनच तो सम्राटाच्या पक्षाचा होता. राजकारणांत त्याच्या पक्षाचा जय होतांच त्याने मोठमोठ्या अधिकारांच्या जागा स्वीकारून त्या यशस्वी

रीत्या पार पाडल्या. पण नंतर त्याच्या पक्षाचा पराभव झाला आणि त्याच्या-वर संकटपरंपरा कोसळली. शेवटीं त्याला हद्दपार व्हावें लागलें. त्याच काळांत त्याने ' डी मॉनर्किया ' (De Monarchia) हा ग्रंथ लिहिला. इटलींतील यादवी थांबून शांतता प्रस्थापित व्हावयाची असेल तर राज्याचीं संपूर्ण सूत्रें रोमन सम्राटाच्या हातीं असलीं पाहिजेत, असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. पण हें तात्कालिक उद्दिष्ट डोळ्यांसमोर असलें तरी डांटेला तेवढ्यावरून इटलीच्या शांततेसाठी कायम स्वरूपाचीं तत्त्वें प्रतिपादन करावयाचीं होतीं हें निश्चित. इटलींतील सरदार घराणीं, निरनिराळे वर्ग आणि राजकीय पक्ष यांच्यांतील संघर्ष मिटविण्यासाठी एखादें व्यापक तत्त्व समाजाला अमलांत आणणें कां आवश्यक आहे, यावर त्याने विशेष भर दिलेला आहे. मनुष्याच्या गुणांचा विकास होऊन त्याचें व्यक्तित्व प्रभावी व्हावयाचें असेल तर त्याच्या जीवनाला स्वास्थ्य लाभलें पाहिजे. आणि असें स्वास्थ्य सर्वसत्ताधारी सम्राटाच्या आधिपत्याखालीच मिळणें शक्य आहे, हा त्याच्या विचारांतील मुख्य सिद्धान्त आहे. तो पटवून देण्यासाठी त्याने निसर्गातील व्यवहार, धार्मिक ग्रंथांतील प्रसंग, रोमच्या इतिहासांतील दाखले अशीं अनेक उदा-हरणें दिलीं आहेत. वरील सिद्धान्ताचे तीन विभाग करून त्यांचा विशिष्ट क्रम त्याने लावला आहे : (१) मानवी प्रगतीसाठी जागतिक सम्राटाची आवश्यकता. अशा साम्राज्याच्या नेतृत्वाखाली निरनिराळ्या देशांचें स्वातंत्र्य कायम राहूनहि जागतिक शांतता प्रस्थापित झाली पाहिजे. (२) जागतिक साम्राज्याचीं सूत्रें रोमन सम्राटाच्या हातीं असलीं पाहिजेत. (३) राजकीय सत्ता एखाद्या धर्मगुरूकडून प्राप्त झालेली नसून प्रत्यक्ष ईश्वराकडून मिळालेली असते. याचा अर्थ राजकीय क्षेत्रांत सम्राटाची सत्ता स्वतंत्र असून तिच्यावर पोपचें वर्चस्व असतां कामा नये. वस्तुतः डांटेच्या काळां-तच पवित्र रोमन साम्राज्य संपुष्टांत आलें होतें. त्याला पूर्वीचें वैभव प्राप्त होण्याची शक्यताहि दिसत नव्हती. त्यामुळे प्रत्यक्ष रोमन साम्राज्याच्या दृष्टीने डांटेच्या विचारांचा कितपत उपयोग झाला याविषयी शंकाच आहे. पण तेवढ्यावरून त्याच्या विचारांचें महत्त्व कमी होत नाही. राजकीय क्षेत्रांत चर्चने अधिकार गाजविण्याची आकांक्षा बाळगणें सर्वस्वी असमर्थनीय असून ती सत्ता सर्वस्वी सम्राटाच्याच हातीं असली पाहिजे, हें तत्त्व स्पष्ट

शब्दांत मांडण्याचें धैर्य प्रथम डांटेनेच दाखविलें. म्हणून मध्ययुगांतील विचारवंतांत त्याचें स्थान श्रेष्ठ मानलें जातें. चर्चला विरोध दर्शविणें त्या काळीं सोपें नव्हतें आणि सोयीचेंहि नव्हतें. पण प्राचीन इटालियन देश-भक्तांच्या परंपरेला अनुसरून प्रतिकूल परिस्थितींतहि त्याने आपले विचार हिरीरीने समाजापुढे मांडले.

शांतता आणि राज्यव्यवस्था

शांतता असल्याशिवाय समाजाचा कोणताहि प्रश्न सुटणें शक्य नाही, हा सिद्धान्त पटविण्यासाठी डांटेने म्हटलें आहे : मानवी बुद्धि ही एक महान् शक्ति आहे. तिचें कर्तृत्व उपयोगांत आलेंच पाहिजे. मग तें कलानिर्मिती-सारख्या कल्पनाप्रधान कृतींच्या द्वारें येवो अथवा शास्त्रनिर्मितीसारख्या विचारप्रधान कृतींच्या द्वारें येवो. अर्थात् अशा प्रकारें बुद्धीचा विकास व्हावयाचा असेल तर समाजांत शांतता प्रस्थापित होणें आवश्यक आहे. म्हणून जगांत सर्वांत अधिक मंगलमय तत्त्व कोणतें असेल तर तें शांततेचें अस्तित्व आणि अराजकाचा अभाव. अशी शांतता प्रस्थापित करावयाचा एकमेव उपाय म्हणजे सर्व जगाचें नियंत्रण एकाच सम्राटाच्या हातीं असणें. हें सिद्ध करण्या-साठी फार मोठ्या शास्त्रार्थाचीहि गरज नाही. आपल्यासभोवतीच्या कोणत्याहि कुटुंबाचें उदाहरण घेतलें तरी त्यावरून वरील गोष्ट पटण्यासारखी आहे. कुटुंबांतील लोक सुखाने राहावेत, हेंच कुटुंबसंस्थेचें ध्येय. त्यासाठी त्याचा कारभार कुटुंबांतील सर्वांत वयोवृद्ध व्यक्तीकडे असला तरच तें साध्य होणें शक्य आहे. याच अनुरोधाने एखाद्या खेड्याचेंहि उदाहरण सांगतां येईल. एका ग्रामप्रमुखाच्या हातीं सत्ता असेल तरच खेड्यांतील व्यवहार सुरळीतपणे चालतील. त्याऐवजी कुटुंबांतील प्रत्येक व्यक्ति अथवा खेड्यांतील प्रत्येक खेडूत जर आपल्या मताप्रमाणे वागूं लागेल तर त्याचा परिणाम काय होईल हें समजणें अवघड नाही. वस्तुतः कुटुंब, खेडें आणि राज्य यांत भौगोलिक मर्यादा आणि अधिकारक्षेत्र यांच्या कमीअधिक विस्ताराशिवाय फरक तरी कोणता आहे? म्हणून जो नियम कुटुंबासाठी अथवा खेड्यासाठी मान्य करण्यांत येतो तोच राज्याच्या बाबतींतहि कां मान्य होऊं नये? राज्यांत सम्राटाशिवाय इतर सत्तेचा अधिकार चालत असेल अथवा पक्ष, गट,

व्यक्ति आपापल्या मताप्रमाणें वागूं लागतील तर त्यांत गोंधळ व अराजक माजल्याशिवाय राहणार नाही. जागतिक शांततेच्या दृष्टीनेहि हाच नियम लावणें आवश्यक आहे. परस्पर सीमा भिडलेल्या राज्यांमधील तंटे मिटवून त्यांच्यामध्ये सलोखा निर्माण करणारी एक सर्वश्रेष्ठ सत्ता असली पाहिजे. तिच्या अभावी राष्ट्राराष्ट्रांतील भांडणें विकोपाला जाऊन जगाची शांतता नष्ट होईल. ती भयंकर अवस्था टाळावयाची, तर सर्वश्रेष्ठ सम्राटाची सत्ता मान्य केलीच पाहिजे.

डांटेच्या मतें सम्राट् बुद्धिमान्, न्यायी आणि सत्यप्रिय असला पाहिजे. आपलें साम्राज्य जगाच्या हितासाठी व शांततेसाठी आहे, असें विशाल ध्येय त्याने दृष्टीसमोर ठेवलें पाहिजे. सम्राटाने इतर राष्ट्रांचें स्वातंत्र्य नष्ट करतां कामा नये.

रोमन सम्राटाचें स्थान

डांटेने जागतिक साम्राज्याची आणि सम्राटाची आवश्यकता प्रतिपादन केली असली, तरी तो रोमन सम्राटच असला पाहिजे असेंहि त्याने म्हटलें आहे. रोमन लोकांचा इतिहास आणि कर्तृत्व यांविषयी त्याला जाज्वल्य अभिमान होता. जगाचें एवढें अफाट आणि बलशाली राज्य चालविण्यास रोमन लोकच समर्थ आहेत, असें त्याने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें : जगांत विधिनियमांची परंपरा रोमन विचारवंतांनीच सुरू केली. जगांत सर्वश्रेष्ठ विजेते होण्याचा मानहि रोमन वीरांनीच मिळविला. ख्रिस्ताच्या पवित्र धर्माचें मुख्य अधिष्ठान रोम शहरांतच स्थापन झालें. या सर्वांचा निष्कर्ष असा की, रोमन लोकांच्या कर्तृत्वावर, धर्मनिष्ठेवर आणि पराक्रमी वृत्तीवर पूर्णपणे दैवी कृपा आहे. ही थोर परंपरा लक्षांत घेऊनच जागतिक साम्राज्याचें मुख्य सत्तास्थानहि रोमच झालें पाहिजे.

पोप आणि सम्राट् यांचीं कार्यक्षेत्रें

डांटेचा तिसरा सिद्धान्त असा की, रोमन सम्राटाच्या राजकीय कारभारांत पोपने हस्तक्षेप करतां कामा नये. रोमन सम्राट् प्रत्यक्ष ईश्वराचा प्रतिनिधि असल्यामुळे त्याच्या कार्यक्षेत्रांत तो ईश्वरालाच जबाबदार राहील. पोपच्या मध्यस्थीची अथवा वर्चस्वाची कांहीच आवश्यकता नाही. सम्राट् आणि पोप

यांचीं कार्यक्षेत्रें अगदी भिन्न आहेत. डांटेचें हें मत तत्कालीन रूढ समजुतींना धक्का देणारें होतें. पोपची राज्यकारभारांतील लुडबूड आणि त्याच्या हस्तकांचा बडेजाव त्याने हास्यास्पद ठरविला. त्याच्या मतें : या दोन्ही सत्तांचीं कार्यक्षेत्रें विभागलेलीं असतां त्यांनी एकमेकांच्या क्षेत्रावर आक्रमण करण्याचें कांहीच कारण नाही. धर्मतत्त्वानुसार पोपने मनुष्याच्या आध्यात्मिक उन्नतीचा तेवढा विचार करावा. ईश्वरानेच तें क्षेत्र त्याच्याकडे सोपविलें आहे. त्याप्रमाणे त्याने न वागणें म्हणजे प्रत्यक्ष ईश्वरी आज्ञेचाच भंग करण्यासारखें आहे. रोमन सम्राट् राज्यविषयक कारभारांत (Secular Affairs) स्वतंत्र असला पाहिजे.

राजाचा अधिकार स्वतंत्र असला पाहिजे, त्यावर पोपचें दडपण असतां कामा नये, असें मध्ययुगांत स्पष्ट बजावणारा डांटे हाच पहिला राज्यशास्त्रज्ञ होय. पोप आणि राजा यांचीं कार्यक्षेत्रें भिन्न असून त्यांनी परस्परांच्या कार्यांत ढवळाढवळ करूं नये, ही कल्पना त्याने बोलून दाखविली. पण हें पटवून देण्यासाठी त्यानेहि धर्मग्रंथांचाच आधार घेतला आहे. सेंट थॉमसने ज्या युक्तिवादाने पोपच्या सत्तेचें वर्चस्व प्रतिपादन केलें, तीच पद्धत स्वीकारून डांटेने रोमन सम्राटाचें श्रेष्ठत्व पटवून देण्याचा प्रयत्न केला.

डांटेच्या विचारांमुळे रोमन सम्राटाच्या सत्तेला कांही फायदा होवो अथवा न होवो, पण फ्रान्स, जर्मनी या देशांतील धर्मसत्तेची प्रतिष्ठा डळमळीत करण्यास मात्र ते कारणीभूत झाले. तसेच, धर्म विरुद्ध राज्य, पोप विरुद्ध राजा असा जो वाद अनेक शतकांपासून चालू होता त्यांत राज्य आणि राजा यांची बाजू खंबीर युक्तिवादाच्या भूमिकेवर कोणींच उभारली नव्हती. त्यामुळे मध्ययुगाच्या पूर्वार्धापर्यंत धर्म आणि पोप यांचें श्रेष्ठत्व निर्वेधपणे मान्य करण्यांत आलें होतें. डांटेने राजाची बाजू मांडून पोपच्या प्रतिष्ठेला धक्का दिला.

मार्सिलिओ

मध्ययुगीन विचारांना नवी कलाटणी

डांटेचा समकालीन मार्सिलिओ याने डांटेपेक्षाहि अधिक क्रांतिकारक विचार बोलून दाखविले. पोपने राजाच्या अधीन राहिलें पाहिजे असें त्याने प्रतिपादन

करून चर्चच्या सत्तेला दुय्यम स्थान दिलें. मार्सिलिओच्या पूर्वी ज्यांनी राजाची बाजू मांडली ते राजा आणि पोप यांचा अधिकार समान असल्याचें मान्य करीत असत. फक्त राजाच्या अधिकारक्षेत्रांत त्याला संपूर्ण स्वातंत्र्य असलें पाहिजे, पोपने त्यांत हस्तक्षेप करतां कामा नये, एवढेंच त्यांचें म्हणणें असे. पण मार्सिलिओने मात्र ' समान अधिकारा ' चें तत्त्व अमान्य करून चर्चचा कारभार राज्याच्या आधिपत्याखालीच चालला पाहिजे असें प्रतिपादन केलें.

मार्सिलिओचा जन्म इ. स. १२७४ मध्ये झाला. कांही दिवस वैद्यकीय व्यवसाय व नंतर कांही दिवस पॅरिस विद्यापीठाचा रेक्टर या नात्याने त्याने काम केलें. राजाच्या सर्वश्रेष्ठ अधिकाराचें समर्थन करणारा त्याचा ' डिफेन्सॉर पेकी ' (Defensor Pacis) हा ग्रंथ मध्ययुगांतील राजकीय तत्त्वज्ञांच्या ग्रंथांत श्रेष्ठ आाणि मूलगामी विचारांचा समजला जातो. त्याच्या काळांत जर्मन राज्यपदाविषयीं बव्हेरियाचा लुई आाणि त्याचा पुतण्या यांच्या दरम्यान वाद चालू होता. फ्रान्सच्या राजाच्या चिथावणीवरून पोपने त्यांत हस्तक्षेप करून गादीवर दोघांचाहि हक्क नसल्याचा निर्णय दिला. एवढेंच नव्हे तर स्वतःला अनुकूल असलेल्या तिसऱ्याच व्यक्तीची त्या राज्यपदावर वर्णी लावण्याचा प्रयत्न केला. त्यावरून लुई आाणि पोप यांच्या वादाला तोंड लागलें आाणि त्यांतून पुन्हा एकदा राजा व पोप यांच्या अधिकारक्षेत्रां-विषयी वादविवादाची वावटळ उठली. दोन्ही सत्तांपैकी निर्णायक कोणती मानावयाची हा प्रश्न पुन्हा एकदा जोराने उफाळून वर आला. अर्थात् त्याच्या अनुषंगानेच राजा व पोप यांचीं सत्ताक्षेत्रें, कार्यविभागणी, श्रेष्ठत्व, धर्म व राजकारण इत्यादि प्रश्नांची पुन्हा उजळणी झाली असल्यास नवल नाही. त्याच सुमारास चर्चसंस्थेचें अंतर्गत भांडणहि सुरू झालें. या सर्व वादग्रस्त प्रश्नांची सखोल चर्चा करून राजाच्या सत्तेचें प्रभावी समर्थन मार्सिलिओने केलें.

मार्सिलिओच्या विचारांवरहि ॲरिस्टॉटलच्या ग्रंथांची छाप पडलेली दिसून येते. राज्याचें अंतिम ध्येय जनतेचें कल्याण असलें पाहिजे, असें ॲरिस्टॉटल-प्रमाणे त्यानेहि प्रतिपादन केलें आहे. पण मध्ययुगीन समाजाला अपरिचित

असलेली प्रातिनिधिक राज्याची कल्पना त्यानेच प्रथम बोलून दाखविली, हें त्याच्या विचारांचें वैशिष्ट्य होय. राज्याचे विधिनियम राज्यांतील सर्व नागरिकांनी – निदान त्यांतील बहुसंख्य लोकांनी – तयार केले पाहिजेत व शासनसंस्थेचीं सूत्रें नागरिकांनी निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींच्या हातीं असावींत, या कल्पना मध्ययुगांत अत्यंत अभिनव होत्या. तसेंच शासन-संस्थेचीं सूत्रें हातीं असलेले लोक विधिनियमांचा अधिक्षेप करतील अथवा आपल्या अधिकाराचा दुरुपयोग करतील तर त्यांना अधिकारपदावरून दूर करण्याचाहि हक्क नागरिकांना असला पाहिजे, असें मार्सिलिओने म्हटलें आहे. राज्याप्रमाणेच चर्चच्या कारभाराचीं अंतिम सूत्रें राजाच्याच हातीं असलीं पाहिजेत. पोपची निवड जनतेने निवडून दिलेल्या चर्चच्या सर्व साधारण सभे (General Council of the Church) मार्फत झाली पाहिजे. पोपला अधिकारपदावरून दूर करण्याचा अधिकारहि याच सभेला असावा.

मार्सिलिओने पोपचें वर्चस्व अमान्य केलें असलें तरी ईश्वरविषयक श्रद्धेला धक्का बसणार नाही याची मात्र काळजी घेतली. राज्यसंस्थेची व्याख्या करतांना त्याने ॲरिस्टॉटलचें मत पुन्हा एकदा मांडलें आहे. पण त्याबरोबरच ऐहिक आणि आध्यात्मिक जीवन संपन्न व सुखी करणाऱ्या ईश्वरी अधिकाराचाहि त्यांत समावेश केला आहे.

विधिनियम तयार करण्याचा अधिकार

मार्सिलिओने विधिनियम तयार करण्याचा अधिकार नागरिकांचा असल्याचें प्रतिपादन केलें आहे. तो म्हणतो : राज्याचे विधिनियम सर्व नागरिकांनी – निदान बहुसंख्य लोकांनी–तयार केले पाहिजेत. या विधानाला धर्मग्रंथांचा आणि ॲरिस्टॉटलच्या विचारांचा असा दुहेरी आधार दाखवितां येईल. 'बहुसंख्य लोक' या शब्दांत लोकांची संख्या आणि त्यांचा अनुभव या दोन्ही गोष्टी गृहीत धरलेल्या आहेत. अर्थात् प्रत्यक्ष विधिनियम तयार करणें, त्यासाठी आवश्यक त्या निवडणुकी, त्यांची पद्धत इत्यादींचे प्रकार निरनिराळ्या राज्यांतील स्थानिक पद्धतीप्रमाणे निरनिराळे असूं शकतील. तसेंच, विधिनियमांची वाढ, बदल, स्पष्टीकरण अथवा ते रद्द करणें, बाद ठरविणें इत्यादींच्या बाबतींतहि राज्य-परत्वें फरक असूं शकेल. पण त्यामुळे मूळ नागरिकांच्या हक्कांत मात्र बाधा

येतां कामा नये. राज्याच्या न्यायविषयक कामकाजांत अथवा विधिनियम-विषयक वादविवादांत जो प्रत्यक्ष भाग घेतो तोच नागरिक. अशा नागरिकां-कडूनच राज्याचे विधिनियम तयार झाले पाहिजेत. तरच ते अमलांत येण्यास अडचण येणार नाही. ज्या विधिनियमांची अमलबजावणी होऊं शकत नाही ते निरुपयोगीच समजले पाहिजेत. ही गोष्ट एका मनुष्याने अथवा एखाद्या गटाने बनविलेल्या विधिनियमांच्या बाबतींत शक्य असतें. असे विधिनियम सर्व नागरिकांना मान्य होतीलच असें नाही. त्यामुळे ते भंग करण्याकडे नागरिकांची अधिक प्रवृत्ति असते. उलट जे विधिनियम सर्व नागरिकांनी विचारविनिमय करून तयार केलेले असतात, त्यांचा कांही भाग पसंत नसला तरी तो त्यांना मान्य करावा लागतो. कारण त्याला त्यांनीच संमति दिलेली असते.

जीवनाच्या गरजा भागवून तें अधिक उन्नत करण्याच्या उद्देशाने मनुष्य समाजांत राहतो. अशा स्थितींत आयुष्याला हितकारक ठरणाऱ्या अथवा नुकसान करणाऱ्या घटना कोणत्या हें त्याला समजलें पाहिजे. तसेंच, घडणाऱ्या घटनांमुळे त्याला कोणता अपाय होतो याविषयीहि त्याच्या तक्रारी ऐकून घेणारें एखादें स्थान असलें पाहिजे. विधिनियम तयार करतांना चालणाऱ्या चर्चेच्या वेळीं या दोन्ही गोष्टी नागरिकांपुढे मांडण्याची सोय असते. त्यांतूनच न्याय्य विधिनियम तयार होऊं शकतात. उलट अन्याय्य विधि-नियम म्हणजे समाजांत गोंधळ, दडपेगिरी, गुलामी वृत्ति इत्यादींचा उदय. आणि त्याची पुढची पायरी म्हणजे राज्य नष्ट होणें. हें टाळावयाचें असेल तर राज्याचे विधिनियम त्यांतील नागरिकांनीच केले पाहिजेत. अर्थात् ज्यांना ते तयार करावयाचा अधिकार असेल त्यांनाच त्यांत बदल करण्याचा अथवा प्रसंगीं ते रद्द ठरविण्याचाहि अधिकार असतो, हें सहज पटण्यासारखें आहे.

राज्यकर्त्यांची निवड

विधिनियम तयार झाले तरी तेवढ्याने राज्याचें काम भागत नाही. त्यांची प्रत्यक्ष अमलबजावणी कोणीं करावयाची हा महत्त्वाचा प्रश्न शिल्लक राहतोच. असा अधिकार एका व्यक्तीकडे असेल, कदाचित् कांहीं लोकांकडेहि असेल; पण तो नागरिकांनी केलेल्या विधिनियमांना अनुसरून असला पाहिजे. तसेंच,

अधिकार हातीं असलेल्यांचीं कर्तव्येंहि विधिनियमांना अनुसरूनच पार पडलीं पाहिजेत, असें मार्सिलिओचें मत आहे. वंशपरंपरेने राज्यपद मिळण्याच्या प्रथेलाहि त्याने विरोध दर्शविला आहे. राजाची निवड अथवा नेमणूक नागरिकांकडून झाली पाहिजे, ही त्याची कल्पना एका अर्थाने क्रांतिकारकच म्हटली पाहिजे. सतराव्या व अठराव्या शतकांत प्रातिनिधिक लोकसत्तेच्या ज्या कल्पना उदयास आल्या त्यांचीं बीजें मार्सिलिओच्या वरील विचारांत आढळतात. त्याच्या मतें: राजपुत्र गादीवर बसतो तो त्याच्या अंगीं विधिनियमांचें विशेष ज्ञान असतें म्हणून नव्हे. किंवा त्याचा अनुभव इतरांपेक्षा अधिक असतो असेंहि नाही; अथवा नैतिक दृष्ट्या त्याची उंची इतर नागरिकांपेक्षा अधिक असते असेंहि म्हणतां यावयाचें नाही. वस्तुतः राज्याचीं अधिकारसूत्रें हातीं असलेल्या व्यक्तीच्या अंगीं राज्यकारभाराचें ज्ञान, पूर्वानुभव आणि नीतिमत्ता असावी अशी अपेक्षा असते. पण प्रत्येक राजपुत्राला हे गुण लाभलेले असतात असें नाही. उलट हे गुण अंगीं असूनहि राज्याधिकार हातीं नसलेले अनेक नागरिक असतात. वरील दोन्ही प्रकारची विसंगति टाळावयाची असेल तर राज्य करणाऱ्यांची निवड हाच योग्य मार्ग स्वीकारला पाहिजे. आणि अशी निवड विधिनियम तयार करण्याचा अधिकार असलेल्या सर्व नागरिकांकडूनच झाली पाहिजे. याचा अर्थ शासनसंस्था बनविण्याचा आणि ती बदलण्याचा अधिकार सर्व नागरिकांना असला पाहिजे.

मार्सिलिओ राजसत्तेचा पुरस्कर्ता असला तरी राजाहि नागरिकांनी निवडलेला असावा असें त्याने म्हटलें आहे. तसेच राज्यकारभाराच्या बाबतींत त्याने नागरिकांना जबाबदार असलें पाहिजे. आनुवंशिकतेमुळे मिळालेल्या अधिकारावर त्याचा विश्वास नसावा. कारण त्याने म्हटलें आहे, 'आनुवंशिकतेमुळे राजपद मिळालेल्या सत्ताधाऱ्यांपेक्षा निवडून आलेले सत्ताधारी पसंत करणें अधिक सुसंगत व न्याय्य ठरेल.'

पोपचें दुय्यम स्थान

राज्याच्या विधिनियमांची अमलबजावणी सर्व नागरिकांच्या बाबतींत सारखीच झाली पाहिजे. त्यांत सामान्य नागरिक आणि धर्मोपदेशक असा भेद-

भाव करण्याचें कारण नाही, असें मार्सिलिओनें प्रतिपादन केलें. विधिनियमांचें उल्लंघन करणाऱ्या धर्मोपदेशकांनाहि इतर नागरिकाप्रमाणेच शिक्षा होणें अपरिहार्य असावें. तसेच त्यांना कोणत्याहि प्रकारची राजकीय सत्ता उपयोगांत आणतां येऊं नये. त्यांना असा अधिकार असणें, याचा अर्थ राजकीय सत्तेंत त्यांना हस्तक्षेप करूं देण्यासारखेंच आहे. धर्मोपदेशकाने फक्त धार्मिक कामापुरतेंच आपलें क्षेत्र मर्यादित ठेवलें पाहिजे. वस्तुतः राजकीय विधिनियमांत धार्मिक अपराधाला कांही स्थानच मिळूं शकत नाही. कारण धार्मिक अपराधाला शिक्षा देण्याचा अधिकार फक्त ईश्वरालाच असतो. आणि तोहि मनुष्याच्या मृत्यूनंतर. धार्मिक अपराधाबद्दल या जगांत जर शिक्षा दिली गेली, तर त्याचा अर्थ त्या अपराधाचें धार्मिक स्वरूप जाऊन तो राजकीय स्वरूपाचा मानला गेला असा होतो. म्हणून पाखंडी मत व्यक्त करणारालाहि धर्मगुरूने शिक्षा करणें हा एक राजकीय गुन्हा ठरतो. धर्मविरोधी–पाखंडी–मत व्यक्त करणाराला धार्मिक दृष्टयाच शिक्षा व्हावयाची तर ती त्याच्या मृत्यूनंतरच होईल आणि तीहि परमेश्वराकडून. मनुष्याने अशा अपराधाबद्दल शिक्षा देण्याचा अधिकार स्वतःकडे घेऊं नये. मग तो धर्मगुरु असला तरीहि त्याला हाच नियम लागू होतो. याच न्यायाने एखादी घटना धर्मबाह्य ठरविणें अथवा एखाद्या व्यक्तीवर धार्मिक कारणांमुळे बहिष्कार टाकणें, या गोष्टी राजकीय अधिकारांतील ठरतात. धर्मोपदेशकाने करावयाच्या कामाची तुलना एखाद्या वैद्याने द्यावयाच्या सल्ल्याशीं करतां येईल. धार्मिक स्वरूपाचे विधि पार पाडणें आणि त्या बाबतींत लोकांना समजावून सांगणें, शिकविणें, सल्ला देणें एवढींच कामें त्याच्याकडे असलीं पाहिजेत. दुष्ट मनुष्याला त्याच्या वर्तनाची जाणीव करून देणें आणि पापाचें फळ काय मिळतें याची कल्पना देणें हीं त्याचीं कामें. पण त्याचें म्हणणें न ऐकणाराला तो देहदंडाची शिक्षा देऊं शकत नाही. तें काम त्याने राजकीय सत्तेकडे सोपवावें.

धार्मिक आणि राजकीय कार्यांची एकमेकांपासून इतक्या स्पष्टपणें फारकत करणारा मार्सिलिओ हाच मध्ययुगांतील पहिला विचारवंत. त्या काळांत त्याच्या इतके प्रगत विचार बोलून दाखविणें आणि त्यांत धर्मसंस्था व धर्मगुरु यांच्याबद्दल इतक्या स्पष्ट शब्दांत भूमिका मांडणें ही गोष्ट सोपी नव्हती. चर्चच्या मालमत्तेबद्दलहि त्याच्या विचारांत असाच स्पष्टवक्तेपणा दिसून येतो.

त्याच्या मतें : चर्चला कसल्याहि प्रकारची मालमत्ता संग्रहित करण्याची गरज नाही. सार्वजनिक प्रार्थना, धर्मोपदेश इत्यादींसारख्या कामांसाठी म्हणून दिलेल्या देणग्या अथवा आर्थिक मदत तेवढी धार्मिक मालमत्ता समजावयाची. तसेच धर्मोपदेशकांना राज्यांतील एखादा कर माफ असूं नये. शासनसंस्थेप्रमाणेच चर्चसंघटनाहि प्रातिनिधिक स्वरूपाची असावी. तिची अंतिम सत्ता पोपकडे न राहतां चर्चच्या सर्वसाधारण सभेकडे असली पाहिजे. पोपची निवडहि याच सभेकडून झाली पाहिजे. त्याचें वर्तन विधिनियमाला सोडून झाल्यास त्याला अधिकारपदावरून काढून टाकण्याचाहि सभेला अधिकार राहील. त्याची सत्ता दैवी नसून मनुष्यांनी तयार केलेल्या विधिनियमांनुसारच त्याला ती मिळालेली असते. राज्याच्या तुलनेने चर्चचें स्थान निश्चितपणे दुय्यम दर्जाचें आहे.

चर्चच्या पुनर्घटनेची चळवळ

मार्सिलिओच्या विचारांमुळे चर्च आणि पोप यांच्यावरील श्रद्धेला केवढा हादरा बसला असेल याची कल्पना चौदाव्या शतकाच्या अखेरीस चर्चच्या पुनर्घटनेची जी चळवळ सुरू झाली तीवरून येण्यासारखी आहे. सत्तेचें राजकारण सुरू होतांच चर्चसंघटनेच्या अंतर्गत कारभारांतहि अव्यवस्था व गोंधळ माजला. धर्मपीठाचें आसन बळकट धरून बसण्याची वृत्ति त्यांतून बळावत गेली. ज्या राजसत्तेला विरोध दर्शवून आपलें स्थान श्रेष्ठ असल्याचा पोपने दावा केला होता त्यालाच शेवटीं राजाच्या आश्रयाने राहण्याचा प्रसंग उद्भवला. त्याची परिणति शेवटीं एकाऐवजी तीन पोप निर्माण होण्यांत झाली. पॅरिस, रोम आणि पिसा या तीन ठिकाणीं तीन धर्मपीठें स्थापन होऊन प्रत्येक ठिकाणचा पोप स्वतःला स्वतंत्र म्हणवूं लागला. वस्तुस्थिति मात्र अगदी विरुद्ध होती. त्यांपैकी कोणीच स्वतंत्र नव्हता. राजा, सरंजामदार अथवा धर्मोपदेशकांची प्रभावळ यांपैकी कोणाच्या तरी साहाय्यानेच त्यांचीं स्थानें टिकून राहूं शकलीं होतीं. राजघराण्यांतील वारसांमध्ये ज्याप्रमाणे गादी मिळविण्यासाठी भांडणें उद्भवतात आणि त्याची परिणति ज्याच्या हातीं जो प्रदेश सापडेल तेथील तो राजा बनण्यांत होते, तशीच कांहीशी परिस्थिति चौदाव्या शतकाच्या शेवटीं पोपच्या बाबतींत घडली. फ्रान्स, स्कॉटलंड,

नेपल्स इत्यादि राज्यें फ्रेंच पोपशीं आपली निष्ठा व्यक्त करूं लागले. इटली, जर्मनी आणि इंग्लंड या देशांनी रोमन पोपलाच आपला पोप मानलें. पिसाच्या पोपचें स्थान स्वयंभू सत्ताधिकाऱ्यासारखें होतें. त्याला पाठिंबा विशेष कोणाचा नसला तरी त्याने मात्र फ्रेंच आणि रोमन या दोन्ही पोपचें वर्चस्व झुगारून दिलें.

ज्या धर्मसंस्थेच्या ठिकाणीं सर्व निष्ठा वाहिल्या तींत चाललेलीं भांडणें चव्हाट्यावर येतांच सामान्य नागरिकहि भांबावून गेले असल्यास नवल नाही. चर्चसंघटनेंत कांही तरी दोष उत्पन्न झाले आहेत याची जाणीव युरोपीय समाजाला हळूहळू होऊं लागली. त्यांतूनच चर्चच्या शुद्धीकरणाची आणि पुनर्घटनेची मागणी पुढे आली. पोपची निवड चर्चच्या सर्वसाधारण सभेकडून होत असे. पण त्यांतहि सुधारणा करून एकंदर सर्वच संघटनेला नव्या पायावर उभारण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करण्यांत येऊं लागली. इतिहासांत ही चळवळ 'चर्चच्या पुनर्घटनेची चळवळ' (Conciliar Movement) या नांवाने प्रसिद्ध आहे. या चळवळीच्या मुळाशीं दोन मुख्य तत्त्वें होतीं : पोपच्या अधिकारपदाविषयी उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वादांचा निर्णय चर्चच्या सर्वसाधारण सभेला असला पाहिजे आणि या सभेचें कार्यक्षेत्र पोपपेक्षा श्रेष्ठ मानण्यांत आलें पाहिजे. सभेने ठरवून दिलेल्या कार्यक्षेत्रापेक्षा अधिक सत्ता पोपने गाजवूं नये असाच त्याचा अर्थ होतो.

पुनर्घटनेच्या चळवळीला अपेक्षित यश आलें नाही. पण युरोपच्या वैचारिक क्षेत्रांत मात्र तिचें स्थान महत्त्वाचें आहे यांत शंका नाही. चर्चसंघटनेचें स्थान पोपपेक्षा मोठें आहे आणि चर्चसंघटना प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या मंडळाच्या हातीं असावी या दोन्ही कल्पना पुढे सोळाव्या शतकांत झालेल्या धर्मसुधारणेच्या चळवळीच्या दृष्टीने उपयुक्त होत्या. किंबहुना धर्मसुधारणेसाठी लागणारी आवश्यक ती पार्श्वभूमि पुनर्घटनेच्या चळवळीने तयार करून ठेवली म्हटल्यास तें चूक ठरणार नाही. या चळवळीमुळे धार्मिक क्षेत्रांत विधिनियम तयार करण्याची सत्ता पोपकडून नियामक मंडळाकडे जाऊं लागली. पंधराव्या शतकांत इंग्लंड, जर्मनी, स्वित्झरलंड, हॉलंड इत्यादि देशांत स्वतंत्र चर्चची जी वाढ झाली तिचाहि पाया पुनर्घटनेच्या विचारांतच आढळतो. युरोपचें

एकमेव श्रद्धास्थान म्हणजे रोमन चर्च असें जें समीकरण बनलें होतें त्यांत बदल होऊन प्रत्येक देशांत निरनिराळीं 'श्रद्धास्थानें' तयार झालीं. तसेंच पोपची सत्ता नियंत्रित करण्यासाठी जी घटनात्मक व्यवस्था करण्याची मागणी या चळवळीने केली, तशीच मागणी सतराव्या व अठराव्या शतकांत राजकीय क्षेत्रांत करण्यांत येऊं लागली. नियंत्रित राजसत्ता व प्रातिनिधिक शासन-संस्था या दोन मागण्या लोकशाहीच्या इतिहासांत महत्त्वाच्या मानल्या जातात. या मागण्यांचीं रोपटीं पुनर्घटनेच्या चळवळीच्या काळांतच वाढीस लागलीं होतीं.

★ ★ ★

राजा आणि राजनीति

राज्यशास्त्रांतील धूमकेतु : मॅकियाव्हिली

राज्यशास्त्राच्या इतिहासांत मॅकियाव्हिलीचें स्थान एखाद्या धूमकेतूसारखें आहे. मध्ययुगाचा शेवट आणि धर्मसुधारणेच्या काळाचा आरंभ यांच्या सीमारेषेवर त्याचा 'प्रिन्स' (Prince) हा ग्रंथ लिहिला गेला. त्यांत 'धार्मिक राजकारण' वगळून त्याने आपली 'राजनीति' प्रतिपादन केली आहे. ही गोष्ट मध्ययुगांतील विचारवंतांच्या परंपरेला सोडून होती. कारण त्या काळांत धर्म, चर्च आणि पोप यांच्या सत्तेचें समर्थन करणें किंवा तिला विरोध दर्शविणें हाच राजकीय विचारांचा एकमेव विषय बनून गेला होता. मॅकियाव्हिलीनंतरच्या धर्मसुधारणेच्या काळांत वरील विषयाच्या स्वरूपांत बदल झाला. पण मूळ धार्मिक कल्पनांनी राजकारणाची पाठ सोडली नाही. म्हणजे, पांचव्या शतकाच्या आरंभापासून सोळाव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत धर्म आणि राजकारण यांचा संबंध सुटला नाही. त्या दृष्टीने 'धर्म' वगळून राजकीय विचार व्यक्त करणारा मॅकियाव्हिली हाच एक प्रमुख राज्यशास्त्रज्ञ झाला. त्याच्या विचारांत मध्ययुगीन विचारांची परंपरा दिसत नाही आणि त्याच्या विचारांचीहि परंपरा प्रत्यक्षपणे पुढे चालू राहिली नाही. म्हणूनच या क्षेत्रांत त्याचें स्थान एखाद्या धूमकेतूसारखें आहे, असें म्हणावें लागतें.

मॅकियाव्हिलीचा जन्म इ. स. १४६९ मध्ये फ्लॉरेन्स येथे झाला. त्याच्या काळांत इटलीची राजकीय परिस्थिति विस्कळित झाली होती. नेपल्स, मिलान, व्हेनिस, फ्लॉरेन्स येथील राजवटी आणि पोपची सत्ता अशा पांच सत्तांची रस्सीखेच चालू होती. त्या यादवीमुळे समाजांत दुर्बलता आणि निराशा पसरलेली

होती. राजकीय दृष्ट्या अधःपतित आणि धार्मिक दृष्ट्या अनैतिक असें स्वरूप त्या समाजाचें बनलें होतें. जुन्या राजकीय संस्था नष्ट होऊं लागल्या आणि पोपवरील टीकेमुळे धर्मश्रद्धेला तडे जाऊं लागले. त्यामुळे यादवीचें स्वरूप अधिकच उग्र होत गेलें. या सर्व अराजक परिस्थितीला चर्च आणि पोप जबाबदार असल्याचें मॅकियाव्हिलीने निदान केलें. त्याच्या मतें, चर्चच्या धोरणामुळेच देशांत ऐक्य निर्माण होऊं शकलें नाही. सर्व इटलीला आपल्या सत्तेखाली ठेवूं शकेल एवढें सामर्थ्य चर्चसंस्थेजवळ नाही आणि राजकीय सत्तेलाहि ती समर्थ बनूं देत नाही. एका बलशाली राजाच्या राज्यछत्राखाली इटली देश संघटित झाल्यास आपल्या सत्तेला धक्का पोचेल अशी पोपला भीति वाटते. म्हणूनच तो चर्चसंस्थेच्या साहाय्याने इटलीला विस्कळित ठेवण्याचाच प्रयत्न करीत असतो.

मॅकियाव्हिलीच्या विचारांची ही पार्श्वभूमि आहे. या निदानाला अनुसरून त्याने त्यावर उपाययोजना सुचविली आहे. त्याने वयाच्या पंचविसाव्या वर्षापासून राज्याच्या निरनिराळ्या खात्यांत कामें केलीं. कांही दिवस फ्लॉरेन्सचा परराष्ट्रीय वकील या नात्यानेहि त्याने कामगिरी बजावली. त्यामुळे त्याच्या राजकीय अनुभवांत महत्त्वाची भर पडली. पण फ्लॉरेन्समधील सत्तास्पर्धेत त्याच्या पक्षाला अपयश आल्यामुळे इ. स. १५१२ मध्ये त्याला हद्दपार व्हावें लागलें. हद्दपारीच्या नऊ वर्षांच्या काळांतच त्याने 'प्रिन्स' हा ग्रंथ, इतर राजकीय व ऐतिहासिक ग्रंथ आणि नाटकें लिहिलीं. राजाचे गुणधर्म, त्याचे प्रजेशीं संबंध, राज्य बलशाली करण्यासाठी स्वीकारावयाचे मार्ग इत्यादि प्रश्नांचें त्याने विवेचन केलें. परंपरागत धर्मकल्पना, नैतिक विचार आणि तत्त्वज्ञान यांचा प्रभाव त्याच्या विचारांवर पडलेला दिसत नाही. किंबहुना हेतुपुरस्सर त्यांना वगळल्याचेंच आढळून येतें. तसेंच धर्मग्रंथांतील संदर्भ अथवा ऐतिहासिक ग्रंथांतील अवतरणें देण्याची प्रथाहि त्याने अनुसरली नाही. इटलींतील तत्कालीन परिस्थितीचें निरीक्षण आणि राजकीय क्षेत्रांतील स्वतःचे अनुभव यांचाच ठसा त्याच्या विचारांवर प्रामुख्याने उमटलेला आहे. त्याच्या मतें : राज्य संपादन करणें, तें वाढविणें आणि टिकविणें, हेंच राजाने आपलें ध्येय मानलें पाहिजे. त्यासाठी सर्व मार्ग चोखाळण्याची त्याची दृष्टि असावी. ध्येय एकदा

प्राप्त करून घेण्याचें ठरविल्यावर मग त्यासाठी साधनें कोणतीं वापरावयाचीं हा राजाच्या दृष्टीने अगदी गौण प्रश्न ठरतो.

व्यवहारनीतीचा अवलंब

आदर्श राज्य कसें असावें याचीं कल्पनाचित्रें रंगवीत बसण्याऐवजी प्रत्यक्षांत असलेलें राज्य यशस्वी रीतीने कसें करावें हा प्रश्न अधिक महत्त्वाचा आहे, असें मॅकियाव्हिलीने म्हटलें आहे. म्हणूनच त्याने राज्यशास्त्राची तात्त्विक चर्चा करण्यापेक्षा व्यावहारिक राजकारणावर अधिक भर दिला आहे. तो म्हणतो : अनेक राज्यशास्त्रज्ञांनी काल्पनिक राज्यें उभारलीं आणि शासनसंस्थेचे अनेक आदर्श प्रकार वर्णन केले आहेत. पण ते अस्तित्वांत कधीच आले नाहीत व येऊंहि शकत नाहीत. तसेच, प्रत्यक्ष परिस्थितीपासून आपले विचार किती दूर आहेत याचाहि त्यांनी विचार केला नाही. त्यामुळे असे विचार नाशालाच कारणीभूत झाले. प्रत्येक गोष्टींत प्रामाणिकपणे वागण्याचा प्रयत्न करणारी व्यक्ति किंवा अशक्त प्रकृतीचा मनुष्य यांनी तात्त्विक दृष्ट्या कितीहि आदर्श विचार अमलांत आणावयाचा प्रयत्न केला तरी त्यांत त्यांना कधीच यश मिळणार नाही. क्षणाक्षणाला त्यांना धोका पत्करावा लागेल. म्हणून सर्व आदर्श समजल्या जाणाऱ्या कल्पना बाजूस ठेवून वस्तुस्थिति काय आहे हें प्रथम पाहणें जरुरीचें असतें. विशेषतः राजाने या गोष्टीचा विचार करणें अत्यंत आवश्यक असतें.

राजाचा दरारा

प्रत्येक राजाजवळ सर्वच चांगले गुण विपुल प्रमाणांत असावेत, ही गोष्ट कोणाला मान्य होणार नाही? पण ती शक्य असते का? आणि असली तरी ते सर्व गुण प्रत्यक्ष अमलांत आणतां येतील का? मुळीच नाही. म्हणून राजाने आपल्या अंगच्या दुर्गुणांचा बभ्रा होणार नाही आणि सद्गुण अधिक उठावदारपणे प्रजेच्या नजरेस पडतील अशा पद्धतीने वागणें अधिक शहाणपणाचें ठरतें. त्याचबरोबर जे गुण राज्याच्या स्थैर्यासाठी आवश्यक आहेत पण त्यांमुळे अपकीर्ति होण्याचा संभव असेल तर राजाने अशा अपकीर्तीची खंत बाळगण्याचें कारण नाही. कारण, कांही गोष्टी सकृद्दर्शनीं दुर्गुण भासल्या तरी अंतिम साध्याच्या दृष्टीने—राज्याची

सुरक्षितता व शांतता यांच्या दृष्टीने–आवश्यकच ठरतात हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, राजाचें वर्तन उदारपणाचें असावें असें म्हटलें जातें. पण त्यामुळे फायदा होण्याऐवजी राज्याला धोका पोचण्याचाच अधिक संभव असतो. त्याच्या उदार धोरणाचा गैरवाजवी फायदा घेऊन प्रजा कर देणार नाही. अशा वेळीं राजाला कडक धोरण स्वीकारून प्रजेवर जुल्म करावे लागतील. शहाण्या राजाने या दोन्ही गोष्टी टाळल्या पाहिजेत. पण त्याचबरोबर आपण उदारधोरणी आहोंत, असें मात्र सतत भासविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे.

दयाळू म्हणून आपली कीर्ति व्हावी अशीच कोणाहि राजाला इच्छा होणें साहजिक आहे. पण असा दयाळूपणा अंगलट येणार नाही याची मात्र त्याने काळजी घेतली पाहिजे. एक वेळ निर्दयी म्हणवून घेणें परवडेल, पण दयालुत्वाचा अर्थ लोकांनी भित्रेपणा असा करतां कामा नये. प्रजेची राजनिष्ठा कायम ठेवण्यासाठी आणि तिचा संघटितपणा राखण्यासाठी त्याला प्रसंगीं निर्दयपणे वागावें लागलें तरी त्याबद्दल त्यानें आपल्या हातून कांहीतरी लज्जास्पद गोष्ट घडली असें मानण्याचें कारण नाही. त्याची भरपाई त्याला इतर कांही बाबतींत न्यायीपणा दाखवून करतां येईल. अनाठायीं दाखविलेल्या दयाळूपणामुळे अशांतता माजते. म्हणून त्याने राज्यांत आपला दरारा कायम राहील असें वागलें पाहिजे. पण यावरून एक प्रश्न असा उपस्थित होतो की, राजाने प्रजेंत भीति निर्माण करून आपलें स्थान टिकवावें की आपल्याविषयीं प्रजेंत प्रेम उत्पन्न करून राज्य करावें ?

या दोन्हीहि गोष्टी राजाला शक्य झाल्या पाहिजेत. पण सर्वांच्याच बाबतींत तें शक्य नाही; म्हणून राजाविषयी प्रजेला प्रेमापेक्षा भीति वाटणें राज्याच्या दृष्टीने अधिक हिताचें आणि सुरक्षिततेचें असतें. आणि त्याला कारणेंहि आहेत. सामान्यतः माणसें कृतघ्न, ढोंगी, लबाड, धोक्याला घाबरणारीं आणि लोभी असतात. राजाकडून एखादा फायदा पदरांत पाडून घ्यावयाचा असेल आणि नजिकच्या काळांत कांही धोका उद्भवण्याची शक्यता वाटत नसेल तर प्रजा राजाची स्तुतिहि करूं लागते. ती सेवातत्पर असल्याचें भासविते. पण, एखादें संकट उत्पन्न होण्यासारखा प्रसंग आला आणि अशा वेळीं राजाला प्रजेची गरज

भासली तर मात्र ती त्याच्या थाऱ्यालाहि उभी राहणार नाही. त्या वेळीं राजा जर प्रजेच्या मदतीवरच सर्वस्वी अवलंबून असेल तर तो सपशेल तोंडघशी पडल्याशिवाय राहणार नाही. राजाचा मोठेपणा त्याच्या उदारपणावर मोजला जात नाही. राजाकडून आपल्या पदरांत काय पडेल या दृष्टीनेच प्रजा विचार करते. ज्याच्याविषयी भीति वाटते त्याच्या आज्ञेंत राहण्याची प्रजेची धोरणी व स्वार्थी वृत्ति असते.

आश्वासन पाळणें अनावश्यक

राजा आणि प्रजा यांचे संबंध सेव्य-सेवकासारखे असावेत, इतकेंच नव्हे तर राजाने प्रजेला हेतुपुरस्सर सेवकासारखें वागवावें, असा मॅकियाव्हिलीच्या म्हणण्याचा उद्देश आहे. राजा आणि प्रजा यांच्या दरम्यान कांही लिखित वा अलिखित नियम असावेत व ते दोघांनीहि पाळावेत अशी किमान अपेक्षा असते. पण मॅकियाव्हिलीच्या मतें राजावर असे कांही नियम पाळण्याची जबाबदारी नसावी. राजानें दिलेलीं आश्वासनेंसुद्धा पाळण्याचें बंधन स्वीकारूं नये असें त्याचें मत आहे. त्याचीं कारणें सांगतांना तो म्हणतो : वागण्याचे दोन प्रकार असतातः एक विधिनियमाने वागण्याचा आणि दुसरा सामर्थ्याचा उपयोग करून वागण्याचा. पहिला प्रकार मनुष्याच्या बाबतींत योग्य ठरतो तर दुसरा पशूंच्या बाबतींत. पण अनेकदा पहिला मार्ग अपुरा पडतो. अशा वेळीं दुसरा पत्करण्याशिवाय गत्यंतर नसतें. राजाला हे दोन्ही मार्ग परिचित असले पाहिजेत. राजाच्या स्वभावांत सिंहाचें क्रौर्य आणि कोल्ह्याचा कावेबाजपणा या दोन्ही गुणांचें मिश्रण असणें आवश्यक असतें. प्रजेच्या मनांत दरारा उत्पन्न करण्याकरिता या दोन्ही गुणांची गरज आहे. जें अभिवचन पाळल्यामुळे नुकसान होण्याचा संभव असेल तें पाळण्याचें बंधन आपल्यावर असतें, असें कोणत्याहि शहाण्या आणि दूरदर्शी राजाने समजूं नये. शब्द द्यावयाला कांहीच हरकत नाही. पण प्रत्यक्ष परिस्थिति आणि संभाव्य परिणाम यांकडे लक्ष देऊनच राजाने तो पाळण्याच्या भानगडींत पडावें. राजकारणांत अशीं कितीतरी उदाहरणें दाखवितां येतील की, ज्या वेळीं शांतता, तह, राजकीय आश्वासनें वगैरे राजांनी धुडकावून दिलीं. अशा प्रसंगीं कावेबाज व्यक्तीच यशस्वी रीत्या संकटांतून बाहेर पडूं शकते.

राजाने नेहमी अत्यंत नम्र, दयाळू, आदरातिथ्यशील, धार्मिक व प्रामाणिक आहोंत असें वरकरणी दाखविण्यास कधीहि चुकूं नये. राजाचें असें वागणें इतकें बेमालूम झालें पाहिजे की, तो एखादे वेळीं त्याविरुद्ध वागला तरी प्रजेचा त्यावर विश्वास बसूं नये. राजाच्या पोटांत कांहीहि असो, पण ओठांत मात्र चारित्र्य, सद्‌वर्तन, धर्म, मानवता या शब्दांची रेलचेल असावी. सामान्य माणसांना या शब्दांचा अर्थ समजला नाही तरी ते शब्द ऐकतांना त्यांना बरें वाटतें. जें नजरेसमोर दिसतें त्यावरच लोकांचा विश्वास बसतो. त्यामागची भूमिका त्यांना समजत नाही. आणि ती ज्या थोड्या लोकांना समजूं शकतें त्यांना त्याविरुद्ध बोलण्याचें धैर्य नसतें. प्रत्यक्ष विरोध दर्शविण्याचें धाडस तर फारच थोड्यांजवळ असतें.

राज्यांतील कट

राजासंबंधी प्रजेच्या मनांत द्वेष, तिरस्कार उत्पन्न होतां कामा नये, असें मॅकियाव्हिलीने सुचविलें आहे. हें धोरण यशस्वीपणे पार पाडतां आलें की मग त्याला सोयीचें वाटेल तसें वागणें सहज शक्य होतें. राज्यांतील सर्व हालचालींकडे राजाचें पूर्ण लक्ष असलें पाहिजे. राज्यांतील कांही उपद्यापी लोक गुप्त कट करण्याच्या खटपटींत असतात. राजाविरुद्ध प्रजेच्या मनांत तिरस्काराची भावना जेवढ्या अधिक प्रमाणांत तेवढ्याच प्रमाणांत या कटांचा सुळसुळाट अधिक. राजाने कट करणारांची मनःस्थिति लक्षांत घेतली पाहिजे. कट करणारांच्या मार्गांत अनेक अडचणी असतात. शिवाय यशाविषयी त्यांना खात्री देतां येत नसल्यामुळे पाठिंबाहि बेताचाच असतो. त्यांच्या मनावर भीतीचें दडपण असतें. ते स्वतःहि यशासंबंधी साशंक असतात. त्या मानाने राजाची बाजू अधिक भक्कम असते. त्याच्या बाजूला विधिनियम, राज्यवैभव, सैन्याचें सामर्थ्य आणि बहुसंख्य प्रजेची सहानुभूति एवढीं साधनें असतात. त्यांच्या जोरावर त्याला कट हाणून पाडणें मुळीच कठीण नसतें. कटाचा विचार करणें, त्याची जुळवाजुळव करणें आणि तो प्रत्यक्षांत आणणें यांत महदंतर असतें. कटवाल्यांना त्यांचा असंतोष दूर करण्याचें आमिष दाखविलें तरी कटाची तीव्रता कमी होते असा अनुभव आहे. शिवाय राजाकडून फायदा मिळण्याची शक्यता वाटली तर कोण कटवाला धोक्याचा मार्ग पत्करण्याचा वेडेपणा करील ?

राजाविषयी प्रजेच्या मनांत मुख्यतः दोन कारणांनी द्वेष उत्पन्न होतो : त्याने प्रजाजनांपैकी कोणाच्याहि धनाचा अथवा स्त्रीचा अपहार करतां कामा नये. या दोन गोष्टी मनुष्याला अतिशय प्रिय असतात. त्यांवर आपलीच संपूर्ण मालकी असावी अशी त्याची इच्छा असते. इतरांनी त्या बाबतींत हस्तक्षेप करणें त्याला खपत नाही. त्याच्या प्रतिष्ठेचा, सन्मानाचाहि प्रश्न वरील गोष्टींशीं निगडित असतो. हीं दोन पथ्यें राजाने अगदीं काटेकोरपणे पाळलीं पाहिजेत.

राजाची नीति व नागरिकाची नीति

प्रजेचा असंतोष ओढवून घेणें राजाने टाळलें पाहिजे, असें मॅकिया-व्हिलीने यशस्वी राज्यकारभाराचें सूत्र सांगितलें आहे. त्यासाठी इतर मार्गांबरोबरच राजाने प्रजेच्या भौतिक गरजांचाहि विचार केला पाहिजे असें तो म्हणतो. त्याच्या मतें : आर्थिक संपन्नता ही मानवी जीवनाची एक महत्त्वाची प्रेरक शक्ति आहे. ही गोष्ट ओळखून राजाने प्रजेची आर्थिक परिस्थिति चांगली राहील याविषयी खबरदारी घेतली पाहिजे. मनुष्याचा अहंभाव जागृत करूनहि राजाला कित्येक वेळां आपलें उद्दिष्ट साध्य करतां येतें. त्यासाठी राज्यांत जे प्रसिद्ध कलावंत, शास्त्रज्ञ अथवा शूर लोक असतील त्यांचा योग्य तो सन्मान करण्यास त्याने चुकूं नये. अशा सन्मान-सत्कारांची माहिती प्रजेला समजावी अशीहि राजाने तरतूद करून ठेवावी. त्यामुळे राजाच्या गुणज्ञतेबद्दल प्रजेच्या मनांत आदरभाव वाढतो. शिवाय, ज्यांचा सन्मान केला जातो ते राजाच्या विरुद्ध जाण्यास धजावत नाहीत. मानवी मन हें दुर्बलता, सौदेगिरी आणि विश्वासघातकीपणा यांचें एक चमत्कारिक मिश्रण आहे. स्वार्थीपणा आणि अहंवृत्ति यांच्या जोरावर मानव कर्तृत्वाला तयार होतो. त्यामुळे ' नैतिक प्रगति ', ' नीतिधर्म ', ' सद्‌गुणांचें वर्धन ' इत्यादि शब्दांना अर्थ उरत नाही. सर्व काळीं आणि सर्व स्थळीं मनुष्यस्वभाव सारखाच राहणार. मग नैतिक प्रगति आणि अवनति यांचें मोजमाप कसें करणार ? निरनिराळ्या काळीं नैतिक पातळीचें प्रमाण कमी-अधिक असतें असें समजण्याचें कारण नाही. अमूक काळांत समाजांतील माणसें नीतिमान् होतीं आणि अमक्या काळांत तीं अधःपतित झालीं हें मत अनुमानधक्क्याचें आहे. त्यांत तर्कशुद्धता नाही आणि वस्तुस्थितिहि नाही. राजाने हा नीतिविषयक सिद्धान्त लक्षांत ठेवला

पाहिजे. नीति-अनीतीच्या रूढ कल्पनांचें राजानें मुळीच स्तोम माजवूं नये. सामान्य माणसासाठी त्या कल्पना असतात. राज्यकारभाराची जबाबदारी पत्करलेल्या व्यक्तीनेहि त्याच कल्पना उराशीं बाळगून कसें चालेल? वरकरणी सत्यनिष्ठ पण प्रसंग येतांच नेमकें उलट वर्तन करण्याची बेडर वृत्ति त्याच्या-जवळ असली पाहिजे. स्वभावाचे निरनिराळे रंग कुशलतेनें बदलतां येणें हा राजाचा एक महत्त्वाचा गुण असून त्यांत पारंगत नसलेल्या राजाला यशस्वी सत्ताधारी होतां येणार नाही.

मुत्सद्दयाचें राजकारण

मॅकियाव्हिलीच्या राज्यशास्त्रीय विचारांत राजकीय तत्त्वज्ञाच्या विशाल दृष्टि पेक्षा मुत्सद्दयाचा धूर्तपणाच अधिक आहे. राजकीय सत्ता बलशाली करणें, सुरक्षित ठेवणें व उत्तरोत्तर वाढविणें हें त्याच्या राजनीतीचें ध्येय आहे. त्याच्या काळांतील इटलीच्या समाजपरिस्थितीला अनुलक्षून त्यानें विश्लेषण केलेलें आहे. धार्मिक संस्थांचा अधःपात, पोपची सत्तालोलुपता, राजकीय व आर्थिक विषमता, शांततेचा अभाव इत्यादि रोगांनी पोखरलेल्या समाजाला बळकट बनवावयाचें तर सर्व सत्ता एकाच व्यक्तीच्या हातीं एकवटली पाहिजे. अशा परिस्थितीवर निरंकुश राजाची सत्ता हाच एकमेव उपाय होऊं शकतो, याविषयी त्याची खात्री होऊन चुकली होती. एकदा हें मान्य केलें की, मग राजानें आपलें ध्येय साध्य करण्यासाठी कसलाहि विधिनिषेध बाळगण्याची गरज नाही, हें ओघानेच येतें. प्रतिपक्षाचें मर्मस्थान हेरून त्यावर प्रहार करण्याची कला राजाला साधली पाहिजे, असा त्यानें उघड व्यवहार सांगितला आहे. त्यामुळे त्याच्या विचारांत शासन-संस्थेच्या तंत्राचाच अधिक भाग आढळतो. त्याच्या 'राजकीय मुत्सद्देगिरी' या शब्दांत राजकीय कौशल्या-बरोबरच कपटनीतीचीहि अर्थच्छटा आहे. परराष्ट्रांवर आक्रमण करण्याचा दृष्टि आणि संधिसाधूपणा हे यशस्वी मुत्सद्देगिरीचे गुण समजले जातात. 'मॅकिया-व्हिलीझम्' या शब्दाला वरील सर्व प्रकारचे अर्थ प्राप्त झाले आहेत ते त्याच्या वरील विचारांमुळेच होय. राजकीय व्यवहार हें साधन बनण्याऐवजी साध्य बनविल्यामुळे त्यानें आपल्या विचारांत राजकारण आणि नीति यांची परस्परां-पासून फारकत केली आहे.

राज्याचे शत्रु

मॅकियाव्हिली राजसत्तेचा कट्टर पुरस्कर्ता होता यांत शंकाच नाही. पण देशाची एक अपरिहार्य गरज म्हणून त्याला राजसत्ता हवी होती. कारण, राज्य सुरक्षित राहावयाचें असेल तर चांगल्या नागरिकांची आणि त्यांनी तयार केलेल्या चांगल्या विधिनियमांची गरज असते, असेंहि त्याने प्रतिपादन केलें आहे. प्राचीन'रोमन लोकशाहीचीहि प्रशंसा केलेली त्याच्या विचारांत आढळते. पण अराजक परिस्थितींत तिचा टिकाव लागणें शक्य नाही असें त्याचें मत होतें. याच दृष्टीने राज्याचे दोन शत्रु त्याने सांगितले आहेत. सरंजामदार-वर्ग आणि भाडोत्री सैनिक. सरंजामदारांविषयी तो म्हणतो, 'समाजाला कसलाहि फायदा नसलेले हे 'आळशी' सद्गृहस्थ म्हणजे शासनसंस्थेचे कट्टे शत्रु आहेत.' इटलींत त्या काळांत भाडोत्री सैनिकांचा एक वर्गच निर्माण झाला होता. निष्ठा, प्रामाणिकपणा या गुणांचा पूर्ण अभाव असलेले हे सैनिक जो जास्त वेतन देईल त्याच्या बाजूने लढत असत. सरंजामदारांप्रमाणे हा वर्गहि समाजाचा शत्रूच होय. त्यावर उपाय म्हणजे राजनिष्ठा असलेल्या नागरिकांचें सामर्थ्यशाली सैन्य तयार करणें. राजाने प्रथम या कामीं लक्ष घातलें पाहिजे असें मॅकियाव्हिलीने म्हटलें आहे.

साध्य व साधनें

मॅकियाव्हिलीच्या विचारांत इटलीच्या ऐक्याविषयीची तळमळ प्रामुख्याने दिसून येते. त्यासाठींच त्याने राजाच्या निरंकुश सत्तेचा पुरस्कार केला आहे. साध्य उच्च असल्यामुळे त्यासाठी राजाने अनैतिक साधनांचा अवलंब केला तरी तें कृत्य समर्थनीय ठरतें, असें मॅकियाव्हिलीचें मत आहे. पण यावरून राज्य-शास्त्रांतील एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित होतो. राजकीय मूल्यें आणि सामाजिक नीतिमूल्यें हीं वेगवेगळीं असतात की काय आणि असल्यास त्यांचे संबंध कसे असावेत, असें या प्रश्नाचें स्थूल स्वरूप सांगतां येईल. याचाच एक उपसिद्धान्त म्हणजे राजकीय साध्य उच्च आहे असें मान्य केलें तरी, त्याच्या प्राप्तीसाठी अनैतिक साधनांचा अवलंब करणें समर्थनीय ठरेल काय? तसें मान्य केलें तर देशाचें ऐक्य, धर्माचें पुनरुत्थान, वर्गाचें हित, पक्षाची सत्ता

यांपैकी प्रत्येक साध्य आपापल्या परीने उच्च ठरून त्यासाठी अमलांत आणा-वयाच्या कोणत्याहि साधनाला अनैतिक ठरवितां येणार नाही. हिंसा, दडपशाही, विश्वासघात हीं सर्व साधनें राजकारणांत समर्थनीय ठरवावीं लागतील. त्याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणजे अराजक अथवा अनियंत्रित हुकूमशाही. अशा स्थितींत सामाजिक सहकार्य, सहिष्णुता, विचारजागृति या मूल्यांना कांहींच अर्थ उरणार नाही. मॅकियाव्हिलीच्या मताप्रमाणे राज्यकर्त्यानें साध्यसाधनांचा काथ्याकूट करण्याची गरज नाही. त्याच्या काळांतील इटलीच्या परिस्थितींत देखील हें मत समर्थनीय ठरूं शकेल की नाही याविषयी शंकाच आहे. राजकीय तत्त्वज्ञानांत मात्र तें समर्थनीय ठरूं शकत नाही हें निश्चित.

* * *

धर्मसुधारणा आणि राष्ट्र–राज्य

सरंजामशाहीची धसरगुंडी

धर्मसुधारणेच्या चळवळीने सोळाव्या शतकांत युरोपीय राज्यशास्त्रांत एक नवें प्रकरण सुरू होतें. ही चळवळ प्रॉटेस्टंट रिफॉर्मेशन (Protestant Reformation) या नांवाने ओळखली जाते. रोमन कॅथॉलिक चर्चचें शुद्धीकरण करणें हा या चळवळीचा आरंभीचा हेतु असला तरी, नंतर त्यांत फार मोठे बदल घडून आले. त्याचा परिणाम त्या काळच्या राजकीय संघटनांवर घडून आला. मध्ययुगाच्या अखेरपर्यंत रोमन चर्च हेंच युरोपच्या धार्मिक श्रद्धेचें एकमेव केंद्र बनलेलें होतें. इतर देशांत असलेल्या चर्चवर याच मध्यवर्ती चर्चचें नियंत्रण होतें. त्यामुळे धार्मिक सत्तेबरोबरच रोमन चर्चचें सामाजिक व राजकीय वर्चस्वहि–अप्रत्यक्ष रीत्या का होईना–युरोपांतील इतर देशांवर असे. धर्मसुधारणेच्या चळवळीचा पहिला परिणाम या मध्यवर्ती धर्म-संस्थेवर झाला. त्यामुळे साहजिकच युरोपला संघटित ठेवणारें एक सूत्र नष्ट झालें. त्याबरोबरच रोमन साम्राज्याचें स्वप्नहि कायमचें उद्ध्वस्त झालें. सोळाव्या शतकाच्या आरंभापासूनच पश्चिम युरोपांतील जवळजवळ प्रत्येक देशांत जी राजसत्ता बळावूं लागली तिला या चळवळीने अधिक सामर्थ्यशाली बनविलें. राजसत्तेचें आसन स्थिर होऊं लागतांच लहान-मोठ्या सरंजामदारांचे अधिकार राजाच्या हातीं जाऊन सरंजामशाहीची मध्ययुगीन राजकीय संघटना हळूहळू नष्ट होण्याच्या पंथास लागली. वरील दोन्ही संस्था–रोमन चर्च आणि सरंजामशाही–दुर्बल बनल्यामुळे प्रत्येक देशांतील राजाला स्वतःच्या देशाची सर्व सत्ता संपूर्णपणे हातीं घेतां आली. त्याच्या स्वातंत्र्याच्या व सार्वभौमत्वाच्या मार्गातील देशाबाहेरचा व देशांतील असे दोन्ही अडथळे दूर झाले. त्यामुळे राजा निरंकुश सत्ताधीश बनला. सरंजामदारांच्या जुलमाला कंटाळलेल्या

जनतेलाहि, आपल्या देशांत एकाच बळकट राजाची सत्ता असणें स्वागतार्ह वाटलें. त्यांतूनच राजनिष्ठा आणि राष्ट्रीयत्वाची भावना या दोन कल्पना निर्माण झाल्या.

व्यापारी वर्गाचा उदय

राजकीय क्षेत्रांत या घटना घडत होत्या त्याबरोबरच समाजाच्या आर्थिक जीवनांतहि परिवर्तन घडून येत होतें. किंबहुना या दोन्ही घडामोडी एक-मेकाशीं अत्यंत निगडित अशाच होत्या. चौदाव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत मध्ययुगीन आर्थिक जीवनाचा मुख्य पाया शेतीच होता. त्यानंतरहि बराच काळ समाजाच्या उपजीविकेचें तेंच मुख्य साधन असलें तरी लहान प्रमाणांत का असेना पण व्यापारविषयक हालचालीहि सुरू झाल्या. मध्ययुगांत दळण-वळणाचीं साधनें तोकडीं, रहदारीचे मार्ग कमी आणि जे असत त्यांवर सुर-क्षिततेची खात्री नसे. तो धोका पत्करून परमुलखांत व्यापार करण्यास धजावणारे अगदीच अल्प. त्यामुळे सामान्यतः त्या काळची अर्थव्यवस्था स्थानिक स्व-रूपाचीच होती. पंधराव्या शतकाच्या शेवटीं या परिस्थितींत थोडा बदल झाल्याचें दिसून येतें. कांही विशिष्ट बंदरें आणि मोठ्या बाजारपेठा यांच्यापर्यंत खेड्यां-तील माल नेऊन विक्री करणारा व्यापारी वर्ग वाढूं लागला. खेड्यांत मालाचें उत्पादन करणाऱ्या ज्या संघटना (Guilds) होत्या त्यांच्याकडून माल मिळवून नवा व्यापारी वर्ग मोठ्या शहरीं त्याची विक्री करीत असे. या व्यापारी वर्गाला माल ने-आण करावयाच्या मार्गावर सुरक्षितता हवी होती. जागजागीं पसरलेली सरंजामदारांच्या प्रदेशांची सत्ता व्यापाऱ्यांना सुरक्षिततेची हमी देऊं शकत नव्हती. उलट त्यांचा उपद्रवच अधिक होत असे. त्यामुळे हे लहान लहान तुकडे नष्ट होऊन सर्व देशांत एकच बळकट सत्ता असणें व्यापाऱ्यांना अधिक हिताचें वाटत असल्यास नवल नाही. राजेलोकांनाहि फौजफाटा वाढविण्यासाठी या व्यापारी वर्गाकडून कर्जाऊ पैसे मिळण्याची सोय होऊं लागली. या परस्परसाहाय्याच्या अपेक्षेने व्यापाराचे मार्ग वाढूं लागले. सोळाव्या शतकांत जवळजवळ प्रत्येक देशांतील राजाने आपल्या देशापुरतें व्यापारवाढीचें धोरण ठरविलें होतें. देशाच्या अंतर्गत व बाहेर व्यापाराचें क्षेत्र वाढविण्याचा प्रयत्न होऊं लागला. या सवलती जसजशा

वाढत जाऊं लागल्या तसतशी व्यापारी वर्गाचीहि वाढ होऊन तो वर्ग निरंकुश राजसत्तेचा (Absolute Monarchy) पाठीराखा बनत गेला.

आद्य धर्मसुधारक : मार्टिन ल्यूथर

चर्चचा कर्मठपणा

राजसत्तेला बळकटी आणण्यासाठी लागणारी वैचारिक बैठक धर्मसुधारणेच्या चळवळीनें मिळवून दिली. धर्मसुधारणेचा मुख्य रोख रोमन कॅथॉलिक चर्चच्या सत्तेविरुद्ध होता. चर्चचें शुद्धीकरण घडवून आणण्यासाठी प्रॉटेस्टंटांनी प्रयत्न सुरू केले. पण राजकीय सत्तेच्या पाठिंब्याशिवाय त्यांस यश मिळण्याची शक्यता नव्हती. जर्मनींत मार्टिन ल्यूथरने ही गोष्ट प्रथम ओळखली. ल्यूथरचा जन्म इ. स. १४८३ मध्ये गरीब शेतकरी कुटुंबांत झाला. प्राथमिक शिक्षण अनाथाश्रमांत घेतल्यानंतर उच्च शिक्षणासाठी त्याने विद्यापीठांत प्रवेश मिळविला. त्याच सुमारास बापाने खाणीचा धंदा सुरू केल्यामुळे त्याची आर्थिक स्थिति सुधारली. त्यामुळे ल्यूथरला उच्च शिक्षण घेणें शक्य झालें. लहानपणापासूनच धार्मिक व्रतोपासनांकडे विशेष कल असल्यामुळे त्याने बरींच वर्षें कर्मठ आचार श्रद्धापूर्वक पार पाडले. पण त्यामुळे मनाचें समाधान झालें नाही. म्हणून त्यानें धर्मग्रंथांचा, विशेषतः नव्या कराराचा चिकित्सक दृष्टीने अभ्यास केला. त्यानंतर त्याच्या विचारांत बदल घडून आला. 'व्रतवैकल्यादि पार पाडल्याने मुक्ति मिळत नाही; येशूवरील निःसीम श्रद्धा हेंच मुक्तीचें एकमेव साधन आहे,' याविषयीं त्याची खात्री झाली. त्यानें धार्मिक प्रवचनांतून नव्या विचारांचा प्रचार सुरू केला. चर्चमधील कर्मठ प्रकारांवर आणि जुन्या रूढींवर प्रखर टीका चालविली. त्यामुळे धर्मसंस्था आणि धर्मगुरु यांच्यामध्ये खळबळ उडून गेली. पोपने ल्यूथरचें वैचारिक बंड मोडून काढण्याचा प्रयत्न केला. पण 'एखाद्याच्या धार्मिक श्रद्धेविषयी निर्णय देण्याचा पोपला अधिकार नाही', असें ल्यूथरने व त्याच्या अनुयायांनी घोषित केलें. त्यानंतर रोमन कॅथॉलिक पोपविरुद्ध प्रॉटेस्टंट धर्मसुधारक अशा वादाला उघड उघड तोंड लागलें. 'चर्चसंस्थेची सर्वश्रेष्ठ सत्ता पोपकडेच असावी याला धर्मशास्त्रांत अथवा इतिहासांत कांहीहि आधार नाही', या भूमिकेवरून ल्यूथरने पोपवर प्रखर टीका केली. शेवटीं सर्व जुन्या

धर्मसंस्थांचें व त्यांवरील अधिकाऱ्यांच्या व्यवहाराचें संपूर्ण शुद्धीकरण करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करून त्या बाबतींत पुढाकार घेण्याविषयी त्याने जर्मन राजांना, लहान-मोठ्या सरंजामदारांना आवाहन केलें.

ल्यूथरच्या ग्रंथांत मुख्यतः धार्मिक आणि नीतिविषयक विचारांनाच प्राधान्य दिलेलें आहे. त्यांत पद्धतशीरपणे राज्यशास्त्राची चर्चा आढळत नाही. पण धर्मशास्त्राच्या अनुषंगाने मात्र पोप आणि राजा यांचे अधिकार, राजकीय सत्तेच्या मर्यादा, प्रजेचीं कर्तव्यें इत्यादि प्रश्नांचें त्याने विवेचन केलें आहे. राजाला धार्मिक व राजकीय दोन्ही क्षेत्रांत निर्णायक सत्ता असून, या दैवी अधिसत्तेची आज्ञा प्रजेने बिनशर्त पाळली पाहिजे, हें त्याच्या राजकीय विचाराचें मुख्य सूत्र आहे. तसेंच, सर्व जुन्या श्रद्धा स्वतःच्या बुद्धीच्या कसोटीवर पारखून घेण्याचा प्रत्येक व्यक्तीला अधिकार आहे, असेंहि त्याने प्रतिपादन केलें. बुद्धिप्रामाण्याचा हा निकष धर्मकल्पना व रूढ परम्परागत विचार यांच्या बाबतींत लावला जावा अशी ल्यूथरची अपेक्षा होती. पण पुढील काळांत बुद्धिप्रामाण्याची कसोटी सामाजिक सुधारणा, राजकीय विधिनियम, नीतिविषयक कल्पना आणि शास्त्रीय संशोधन या सर्वच क्षेत्रांत उपयोगांत आणली गेली. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाची कल्पना बळकट होण्यास बुद्धि-प्रामाण्याचा सिद्धान्त अत्यंत उपयुक्त ठरल्याचें सतराव्या व अठराव्या शतकांतील घडामोडींवरून दिसून येईल.

राजकीय सत्तेची आज्ञा

धर्मसुधारणेच्या चळवळीला यशापयश लाभणें हें पुष्कळ अंशीं त्या वेळच्या सत्ताधाऱ्यांच्या साहाय्यावर अवलंबून होतें. म्हणून त्यांची सत्ता जास्तींत जास्त बळकट करण्याच्या दृष्टीने धर्मसुधारकांनी राजकीय विचार व्यक्त केले असल्यास नवल नाही. 'कोणत्याहि परिस्थितींत राजकीय सत्तेला प्रतिकार करतां कामा नये. मग ती सत्ता चांगली अथवा वाईट, कशीहि असो,' असें ल्यूथरने म्हटलें आहे. राजसत्तेचें श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करतांना तो म्हणतो : या जगांतील सर्व राजे देवतास्वरूप आहेत; तर इतर सर्वसामान्य जनता आसुरी कोटींतील आहे. राजा न्यायाने वागो अथवा अन्यायाने, त्याच्याविरुद्ध

बंड करण्याचा प्रयत्न कोणत्याहि खऱ्या ख्रिश्चनधर्मीयाने करूं नये. जे सत्ताधारी असतील त्यांची आज्ञा पालन करणें आणि त्यांच्या हुकमाप्रमाणे सेवातत्पर राहणें यापेक्षा कोणतेंहि अधिक चांगलें काम असूं शकत नाही. म्हणून खून, चोरी, अप्रामाणिकपणा यांपेक्षाहि राजाची आज्ञा भंग करण्याचें पाप मोठें आहे. त्याचप्रमाणे उघडपणे अथवा गुप्तपणे शासनसंस्थेविषयी अनुचित उद्गार काढणें, तिच्याविषयी निंदास्पद विचार व्यक्त करणें, हेंहि प्रजेच्या दृष्टीने भयंकर पाप आहे.

पोपचें धर्मविरोधी धोरण

रोमन कॅथॉलिक चर्च आणि पोप यांच्या वर्चस्वाविषयी ल्यूथरने कडवा विरोध दर्शविला. धर्मश्रद्धेबाबत परक्या सत्तेचें दडपण असतां कामा नये हा त्याचा आग्रह होता. त्यासाठी पोप व त्याच्या हाताखालचे लहान-मोठे धर्मगुरु यांची नैतिक भ्रष्टता प्रथम त्याने चव्हाट्यावर मांडली. धर्मवचनांविषयीचें त्यांचें अज्ञान आणि त्यावर पोसलेला अहंकार यांचेंहि स्वरूप समाजाच्या निदर्शनास आणण्याचा प्रयत्न केला. आपल्या दांभिक वर्तनाची जाणीव समाजाला करून देणारांपासून बचाव व्हावा म्हणून धर्मगुरूंनी निरनिराळ्या रूढींचे तट स्वतःभोवती उभारले. त्यांचा उल्लेख करून ल्यूथर म्हणतो : रोमन धर्मगुरूंनी स्वतःभोवती एवढे भक्कम तट उभारले आहेत की, त्यांची कोणीहि सुधारणा करण्यास धैर्य करीत नाही. त्यामुळेच त्यांच्यामध्ये भयंकर अनाचार माजले. राजकीय सत्तेने कांही दोष दाखवावयाचा प्रयत्न करतांच, 'त्या सत्तेला धार्मिक क्षेत्रांत हस्तक्षेप करण्याचा कांहीहि अधिकार नाही', असें म्हणून त्यांनी आपल्या बचावाची तरतूद केली. त्यांचें वर्तन अधार्मिक आहे, असें धर्मग्रंथांच्या आधारें कोणी सिद्ध करूं लागला तर, 'धर्मग्रंथांचा अर्थ लावण्याचा अधिकार फक्त आपल्यालाच आहे', असें म्हणून ते इतरांच्या अर्थाविषयी आक्षेप घेतात. शेवटचा उपाय म्हणून, चर्चच्या सर्वसाधारण सभेकडे सर्व प्रकरण सोपविण्याचा कोणीं धाक घातला तर, लगेच 'अशी सभा भरविण्याचा अधिकार फक्त आपल्यालाच आहे', असें म्हणून विरोधकांना ते गप्प बसवितात. अशा प्रकारें विरोधाचीं सर्वच साधनें पोप व त्याचे हस्तक यांनी कालबाटीस मारलीं आहेत.

पोप, बिशप, प्रीस्ट आणि राजे, सरदार, शेतकरी, कारागीर यांच्यामध्ये कांहीहि फरक नाही. केवळ धार्मिक पीठावर आरूढ होण्याने धर्मतत्त्वें समजत नाहीत, असें प्रतिपादन करून ल्यूथरने पोपच्या सत्तेचा दर्जा कमी लेखला आहे. त्याच्या मतें, सर्व खिश्चनांचें श्रद्धास्थान एक, धर्मग्रंथ एक, धर्मसंस्कार सारखेच आहेत तर मग त्यांत लहान-मोठा असा भेद कां करावयाचा? फक्त विशिष्ट अधिकारपरत्वें त्यांच्यामध्ये फरक असतो व तोहि अधिकारपदावर असेतोपर्यंत. अधिकारपदावरून काढलेला पोप आणि सामान्य शेतकरी यांत कांहीहि फरक नाही. म्हणून राजाने सर्वांच्या बाबतींत एकाच प्रकारची सत्ता अमलांत आणली पाहिजे. जो अपराधी असेल त्याने शिक्षा भोगलीच पाहिजे. ल्यूथरने पोपच्या अधिकारपदावर टीका करून, राजाने त्यांना विशेष सवलती देण्याचें कांहीहि कारण नाही, असें मत व्यक्त केलें. त्याच्या मतें, 'धर्मतत्त्वें श्रद्धेनेच समजूं शकतात. श्रद्धेच्या साहाय्यानेंच त्यांची साधना करतां येते. पण त्या मार्गांत धर्मगुरूच्या सत्तेचा अडथळा आल्याने मनुष्य आत्म्याची उन्नति करण्यापासून परावृत्त होऊं लागतो. धर्मश्रद्धा बाहेरच्या दडपणाने अथवा आमिषाने निर्माण करतां येत नाही. ती एक आंतरिक प्रेरणा आहे.'

ल्यूथरच्या विचारांतील विसंगति

ल्यूथरने व्यक्त केलेल्या वरील विचारांत राज्यशास्त्रापेक्षा धर्मभावनांचीच चर्चा अधिक केली आहे हें स्पष्ट दिसून येतें. पण तें करतांना चर्चसंस्थेचे दोष आणि पोपचे दुर्गुण दाखवून तेवढ्या प्रमाणांत राजसत्ता अधिक श्रेष्ठ आहे, असें दाखविण्याची त्याची दृष्टि असे. ल्यूथरच्या विचारांत विसंगति मात्र भरपूर दिसून येते. एकीकडे धर्मश्रद्धेच्या बाबतींत प्रत्येक व्यक्तीने आपल्या बुद्धीचा कौल घेऊन निर्णय घ्यावा असें त्याने म्हटलें आहे, तर दुसरीकडे राजांनी आपल्या प्रजेच्या धार्मिक श्रद्धांवर नियंत्रण ठेवलें पाहिजे, असेंहि म्हटलें आहे. ज्या वेळीं जर्मन सम्राटाचें साहाय्य मिळण्याची शक्यता नव्हती तेव्हा, इतर सरंजामदारांच्या सत्तेचे गोडवे गाइले आहेत, आणि सम्राटाचें पाठबळ येतांच सरंजामदारांची अडगळ दूर झाली पाहिजे, असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. तीच गोष्ट शेतकऱ्यांच्या बंडाच्या बाबतींत दिसून आली. शेतकऱ्यांवर सरंजामदार जुलूम करतात, असें त्यांने धर्मग्रंथांचा आधार देऊन प्रतिपादन केलें.

पण तोच आधार घेऊन शेतकऱ्यांनी सरंजामदारांविरुद्ध प्रचंड उठाव केला, तेव्हां ' प्रजेने राजाची आज्ञा बिनशर्त पाळली पाहिजे, ' असें सांगून तो उठाव धर्माच्या आज्ञेंत बसूं शकत नाही असेंहि प्रतिपादन केलें. त्याला धर्मसुधारणा हवी होती, पण त्याचबरोबर प्रस्थापित आर्थिक परिस्थितींत कांही बदल झाल्यास राजसत्तेला त्याचा धक्का बसेल अशीहि भीति वाटत होती. शेतकऱ्यांच्या बंडामुळे देशभर यादवी माजून राजसत्तेला धोका पोचला असता तर धर्मसुधारणेच्या चळवळीचें पाठबळच नष्ट झालें असतें. म्हणून त्याने बंडाचा निषेध केला व शेतकऱ्यांना ' शांत रहा, सहन करा आणि ईश्वराचें साहाय्य मागा, ' असा उपदेश केला.

प्रॉटेस्टंट पंथाचा ' पोप ' : कॉल्व्हीन

धर्मसुधारणेला तात्त्विक बैठक

मार्टिन ल्यूथरच्या विचारांतील विसंगति दूर करून धर्मसुधारणेच्या चळवळीला अधिक तार्किक पायावर उभारण्याची कामगिरी कॉल्व्हीनने केली. ल्यूथर मुख्यतः धर्मसुधारक होता. पण कॉल्व्हीनने धर्मशास्त्राबरोबरच राज्यशास्त्र आणि विधिनियम यांचाहि विचार केला होता. कॉल्व्हीनचा जन्म इ. स. १५०९ मध्ये उत्तर फ्रान्समध्ये झाला. आरंभी त्याने धर्मशास्त्राचा अभ्यास करून चर्चमध्ये धर्मगुरु व्हावयाचें ठरविलें होतें. पण कॅथॉलिक चर्चमधील अधिकाऱ्यांची धार्मिक रूढींना चिकटून राहण्याची वृत्ति त्याला मान्य होऊं शकली नाही. त्यामुळे त्याने विद्यापीठांत विधिनियमांचा अभ्यास केला. त्या काळीं धर्मसुधारकांच्या विचारांचा प्रसार जर्मनीप्रमाणे फ्रान्समध्येहि होऊं लागला. त्यांचा प्रभाव कॉल्व्हीनच्या मनावर झाला व त्याने कॅथॉलिक चर्चचा संबंध पूर्णपणे सोडून दिला. या नव्या चळवळीला फ्रेंच शासनसंस्थेचा विरोध होता. त्यामुळे कॉल्व्हीनला फ्रान्स सोडून जावें लागलें. त्यानंतरचा वीस वर्षांचा काळ त्याने जिनेव्हा येथे घालविला. तेथेच त्याने ' इन्स्टिटयूट्स् ऑफ दि खिश्चन रिलिजन ' (Institutes of the Christian Religion) हा प्रसिद्ध ग्रंथ लिहिला. त्यामुळे जिनेव्हाहूनहि त्याला निघून जावें लागलें. शेवटीं जर्मनींत स्ट्रॅस्‌बर्ग येथे तो राहिला. धर्मसुधारकांच्या चळवळीचें तें एक महत्त्वाचें केंद्र बनलें.

ल्यूथरप्रमाणेच कॉल्व्हीननेहि राजकीय सत्तेची आज्ञा बिनशर्त पाळण्याचें तत्त्व प्रतिपादन केलें आहे. सत्ताधारी दुष्ट अथवा आपल्या कर्तव्यांत दुर्लक्ष करणारा असला तरी त्याची आज्ञा पालन केलीच पाहिजे, हा ल्यूथरचा दंडक त्यानेहि मान्य केला आहे. मनुष्यस्वभाव दुष्ट असल्यामुळे त्याला नियंत्रणाखाली ठेवण्यासाठी शासनसंस्थेची गरज असून त्या संस्थेने लोकांचें जीवित, मालमत्ता आणि स्वातंत्र्य यांचें रक्षण केलें पाहिजे, असें त्याने म्हटलें आहे.

आत्मा आणि शरीर हीं भिन्न कल्पून आत्म्याची उन्नति करणारी संस्था निराळी आणि राजकीय कारभार करणारी संस्था निराळी असें कॉल्व्हीनने म्हटलें आहे. राजकीय सत्ताहि ईश्वरानेच प्रस्थापित केली असून तिच्या अस्तित्वावरच मनुष्याचें जीवित अवलंबून आहे असें तो म्हणतो. मनुष्याला अन्न, हवा, पाणी यांची जेवढी गरज असते तेवढीच किंबहुना त्यापेक्षा अधिक गरज राजकीय सत्तेची असते. धर्मविरोधी वर्तन करणें आणि ईश्वराच्या नांवाखाली पाखंडी वर्तन करणें यांना आळा घालणारी तीच एक सत्ता असूं शकते. समाजांतील शांतता कायम राखण्यासाठी आणि प्रत्येक व्यक्तीची मालमत्ता सुरक्षित ठेवण्यासाठी राजकीय सत्तेचीच आवश्यकता असते. मनुष्य हा निसर्गतःच स्खलनशील, पापप्रवृत्त आणि दुष्ट आहे. त्याच्या या प्रवृत्तीला आळा घालण्यासाठी राज्यसंस्थेची जरूर असून, तिच्याअभावी समाजांत भ्रष्टाकार, अधर्म आणि पाप यांचेंच राज्य बोकाळेल; धर्मसंस्था आणि धर्मश्रद्धा नष्ट होऊन जातील. मग मनुष्याचें मार्गदर्शन कोण करणार? जगांतील सर्व मानव सहप्रवासी आहेत. जगाच्या आरंभापासून त्यांचा अखंड प्रवास चालला आहे. ज्या वेळीं एखादी व्यक्ति धर्मनिष्ठेचा त्याग करून आपला प्रवास थांबवील, त्या वेळीं त्या व्यक्तीच्या हृदयांतील मानवतेची भावना नष्ट झाली असें समजलें पाहिजे. अशा वेळीं धर्मसंस्थेच्या कार्याला राज्यसंस्थेने साहाय्य करून धर्मश्रद्धेची भावना पुन्हा प्रज्वालित केली पाहिजे.

राजाची आज्ञा मानलीच पाहिजे

कॉल्व्हीनने राज्याचे तीन प्रमुख घटक मानले आहेत : न्यायाधीश, विधिनियम आणि प्रजा. धर्मग्रंथांचा आधार घेऊन राजकीय तत्त्वज्ञान प्रतिपादन

करणाऱ्या विचारवंतांत कॉल्व्हीननेच प्रथम न्यायाधीश आणि विधिनियम यांच्या आवश्यकतेवर भर दिला आहे. अर्थात् या दोन्ही कल्पनांमागे धर्मवचनांचा आधार असेल तरच त्या न्याय्य ठरतील, असेंहि त्याने म्हटलें आहे. शांतता-रक्षण आणि निरपराधी लोकांची बाजू घेणें हीं दोन कर्तव्यें न्यायाधिशाने पार पाडलीं पाहिजेत. पण, राज्याची सर्वश्रेष्ठ सत्ता मात्र राजाच्याच हातीं असली पाहिजे असें प्रतिपादन करून कॉल्व्हीनने न्यायसंस्थेचें सामर्थ्य कमी करून टाकलें आहे.

मार्टिन ल्यूथरप्रमाणेच कॉल्व्हीननेहि राजाला दैवी सत्ता प्राप्त झाल्याचें प्रतिपादन केलें आहे. राजसत्तेमागे पावित्र्याचें, धार्मिकतेचें आणि दैवी सामर्थ्याचें अलौकिक वलय निर्माण करून त्या सत्तेला कोणत्याहि परिस्थितींत प्रतिकार करतां येणार नाही, असें कॉल्व्हीनने म्हटलें आहे. तो म्हणतो : राजाची आज्ञा केवळ भीतीमुळे पालन केली जाते असें प्रजेला वाटतां कामा नये. राजाला ईश्वरापासून सत्ता मिळालेली असते. म्हणून राजसत्तेची आज्ञा पालन करणें म्हणजे प्रत्यक्ष ईश्वराचीच आज्ञा पालन करणें आहे, अशी व्यापक भूमिका प्रजेने स्वीकारली पाहिजे. कांही राजे प्रजेच्या हिताकडे दुर्लक्ष करतात, कांही गरीब प्रजेची संपत्ति हिरावून घेतात, तिच्यावर निर्दयपणें कर लादतात, तिचे सर्व हक्क नष्ट करतात. प्रजेची सर्व प्रकारें नागवणूक करून स्वतः विलासांत राहतात. कित्येकदा निरपराधी लोकांचा अनन्वित छळहि करतात. वस्तुतः अशा राजांविषयी प्रजेच्या मनांत द्वेष उत्पन्न होतो. पण अशा द्वेषांतून काय निष्पन्न होईल? अराजक आणि अधर्मप्रवृत्ति यांचा फैलाव. म्हणून ईश्वराने दिलेल्या आदेशावर विश्वास ठेवून, राजा कसाहि असो, त्याचा अधिकार मान्य केलाच पाहिजे. असें करण्यांत ईश्वराचाच अधिकार मान्य करण्यासारखें आहे. सर्व जण त्याचेच प्रजाजन आहोंत.

सोळाव्या शतकांतील इतर धर्मसुधारकांप्रमाणे कॉल्व्हीननेहि राजाच्या दैवी अधिसत्तेचा सिद्धान्त प्रामुख्याने मांडला आहे. प्रजेने राजाची आज्ञा मानलीच पाहिजे यावर त्याचा सर्व भर. 'राजा दुष्ट असलाच तर त्याला ईश्वराकडून आपोआप शिक्षा होईल, प्रजेने त्याच्या सत्तेला प्रतिकार करण्याची गरज नाही', असें प्रतिपादन करून त्याने प्रजेची प्रतिकाराची भावना बोथट करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

प्रजेचें नवें श्रद्धास्थान : राजा

प्रॉटेस्टंट धर्मसुधारकांनी राज्यशास्त्र आणि धर्मशास्त्र यांची विलक्षण सरमिसळ केली आहे. वस्तुतः त्यांच्या आणि कॅथॉलिक पंथीयांच्या राजकीय विचारांचीं मूळ साधनें एकच होतीं. धर्मग्रंथ हाच त्यांचा एकमेव आधार. इतिहास, राजकीय घडामोडी, सामाजिक संबंध, आर्थिक बदल या सर्व गोष्टींकडे त्यांची पाहण्याची दृष्टि धार्मिक स्वरूपाचीच होती. जगांत घडणारी प्रत्येक घटना आणि समाजांत उद्भवणारा प्रत्येक विचार यांना बायबलांत आधार शोधणें आणि त्यांचें समर्थन करणें हीच दोन्ही पंथांची प्रतिपादनपद्धति होती. एकाच धर्मवचनाचा ते अर्थ मात्र निरनिराळा करीत असत. कॅथॉलिकांच्या अर्थामुळे रोमन चर्च आणि रोमन पोप यांच्या सत्तेला पाठबळ देण्यांत येई, तर प्रॉटेस्टंटांच्या अर्थामुळे देशाचा राजा आणि त्याची सत्ता यांना बळकटी मिळत असे. त्यामुळे मध्ययुगाच्या आरंभी कॅथॉलिकांचें एखादें स्वतंत्र राजकीय तत्त्वज्ञान निर्माण होऊं शकलें नाही; तसेंच, प्रॉटेस्टंटांनाहि राजकीय तत्त्वज्ञानांत स्वतंत्रपणे भर घालतां आली नाही. पण त्यावरून या नव्या धर्मसुधारक पंथाचें महत्त्व कमी लेखणें मात्र बरोबर ठरणार नाही. त्यांच्या विचारांचा आणि प्रचाराचा परिणाम राष्ट्रभावना वाढीस लावण्यांत झाला. परमेश्वरी इच्छेचा आविष्कार म्हणजे राजा आणि राजा म्हणजेच राष्ट्र, असें समीकरण त्यांच्याच विचाराने तयार झालें. प्रजेच्या निष्ठेचें एकमेव केंद्र म्हणून राजाच्या सत्तेला अनन्य स्थान प्राप्त झालें.

रोमन पोपच्या सत्तेवर प्रॉटेस्टंटांनी प्रहार केल्यामुळे लोकांचें तें श्रद्धास्थान डळमळीत होऊं लागलें, तोंच त्यांना 'राजा' हें दुसरें श्रद्धास्थान मिळालें. त्यांतूनच पुढे राष्ट्रविषयक भावना जागृत झाली. भाषिक एकता, सांस्कृतिक परंपरा, प्रादेशिक सलगपणा, व्यापारवृद्धीची आवश्यकता इत्यादि कारणांमुळे ती भावना फोफावण्यास वेळ लागला नाही. राष्ट्र आणि राज्य हीं दोन्ही एकरूप समजण्यांत येऊं लागलीं. राष्ट्राचा सत्ताधीश जो राजा तोच त्या राष्ट्रीय भावनेचें मूर्तस्वरूप म्हणून पूजनीय मानला गेला. शिवाय राजाला ईश्वरी सत्तेचें अधिष्ठान मिळाल्यामुळे धार्मिक आणि राजकीय भावना परस्परांना पूरक ठरल्या. वस्तुतः राजाला ईश्वराचा प्रतिनिधि मानण्याची कल्पना मूलतः

मानवी मनांतील धार्मिक प्रवृत्तीचाच एक भाग आहे. आपल्या श्रद्धास्थानावर दैवी सामर्थ्याचा आरोप करून त्याला शरण जाण्याची भावना राजाच्या दैवी अधिसत्तेचा सिद्धान्त मानण्यामागे होती. हा मान फक्त रोमन पोपलाच मिळत होता, तो सोळाव्या शतकांत राजाला मिळूं लागला आणि सतराव्या शतकानंतर 'राष्ट्रदेवते'चें सामर्थ्य व्यक्त करण्यास व तिच्यावर अनन्य निष्ठा ठेवण्यासहि तीच भावना उपयोगी पडली.

तीन शक्तींचा संघर्ष

राजाला दैवी अधिसत्ता मिळाल्याचें धर्मसुधारकांनी प्रतिपादन केलें असलें तरी राजे आपली सत्ता 'आसुरी' स्वरूपांत अंमलांत आणणार नाहीत याविषयी त्यांनाहि खात्री नसावी. म्हणूनच 'राजा कसाहि असो त्याची आज्ञा पालन करा,' असें त्यांनी सांगून ठेवलें. पण राजकीय सत्तेमागे आर्थिक प्रश्न दडलेले असतात. शिवाय कॅथॉलिक रोमन चर्चविषयीच्या आदरभावनाहि लोकांमध्ये मोठ्या प्रमाणांत कायम होत्या. अशा प्रकारच्या राजकीय, आर्थिक आणि धार्मिक प्रश्नांतून सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत युरोपांतील जवळजवळ सर्वच देशांत यादवी माजली. राजकीय दृष्ट्या देशाचा राजा आणि स्थानिक स्वरूपाचे सरंजामदार यांचे हितसंबंध परस्परविरोधी होते. आर्थिक क्षेत्रांत सरंजामदार आणि नव्यानेच उदयास येणारा व्यापारी वर्ग यांचा संघर्ष होत होता. आणि धार्मिक वर्चस्वासाठी रोमन कॅथॉलिक पंथाचे अभिमानी आणि नव्या प्रॉटेस्टंट पंथाचे पुरस्कर्ते यांचीं भांडणें जुंपलीं होतीं. हे तिन्ही प्रश्न संपूर्णपणे एकमेकांपासून वेगळे काढतां येणें अशक्य होतें. त्यामुळे त्यांपैकी एखाद्या प्रश्नाला एका देशांत विशेष महत्त्व आलें असलें तरी दुसऱ्या देशांत दुसरा प्रश्न अधिक प्रक्षोभाचा विषय बनला असेल एवढाच फरक. समाजजीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत प्रचंड खळबळ उडवून देणारी ती परिस्थिति होती. त्यांतून भयंकर स्वरूपाचे रक्तपात घडून आले. जर्मनींत सम्राटाचें अस्तित्व जवळजवळ नामधारी होतें व सर्व देश लहान लहान संस्थानिकांच्या सत्तेखाली विभागला गेला होता. त्यामुळे तेथे या संस्थानिकांचीं युद्धें घडून आलीं. फ्रान्स आणि स्कॉटलंडमध्ये धर्मपंथांच्या विरोधाचें पर्यवसान यादवींत झालें. इंग्लंड आणि स्पेन या दोन देशांत मात्र राजसत्ता खंबीर असल्यामुळे सोळाव्या

शतकांत ते देश रक्तपातापासून वांचले. फ्रान्समधील यादवीचें स्वरूप सर्वांत अधिक उग्र होतें. राजाच्या अनियंत्रित सत्तेचें समर्थन करणारे आणि त्यांना विरोध करणारे अनेक लहान-मोठे पंथ तेथे उत्पन्न झाले. त्यांत कांही प्रॉटेस्टंट धर्मसुधारकांनीहि प्रामुख्याने भाग घेऊन राजाच्या अनियंत्रित सत्तेला प्रतिकार करण्याचा जनतेला अधिकार असल्याचें प्रतिपादन केलें. या पंथांतहि कांही मुद्द्यांवर मतभेद असले तरी, स्थूल मानाने राजसत्तेला प्रतिकार करण्याच्या प्रजेच्या अधिकाराबाबत त्यांची एकवाक्यता होती. या मताचा पुरस्कार करणारा त्या काळांतील सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ म्हणजे, 'व्हिन्डीसिआ कॉंट्रा टिरानस,' (Vindiciae Contra Tyrannos) हा होय. तो इ. स. १५७९ मध्ये प्रकाशित झाला. त्याचा लेखक कोण असेल यावर मतभेद आहेत. पण राजकीय तत्त्वज्ञानांत त्याचें स्थान महत्त्वाचें समजलें जातें. सतराव्या शतकांत इंग्लंडमधील लोकशाहीच्या कल्पनांना चालना देणाऱ्या ग्रंथांत या फ्रेंच ग्रंथाचा समावेश केला जातो.

सामाजिक करारार्चें मूळ

या ग्रंथांत मुख्यतः चार प्रश्नांचा विचार विस्ताराने केला आहे : (१) ईश्वरी आज्ञेविरुद्ध राज्य करणाऱ्या राजाची सत्ता मान्य करण्याचें प्रजेवर बंधन आहे काय ? (२) ईश्वरी आज्ञा भंग करणारा आणि धर्मसंस्थेचा अवमान करणारा राजा असेल तर त्याचा प्रतिकार करणें न्याय्य ठरेल काय ? आणि तसें ठरलें तर प्रतिकार कोणी, कसा आणि किती मर्यादेपर्यंत करावयाचा ? (३) प्रजेवर जुलूम करून राज्य नष्ट करणाऱ्या राजाला विरोध करणें कितपत न्याय्य ठरेल. आणि (४) शेजारच्या देशांतील लोकांचा छळ चालू असतां छळ करणारांना राजाने मदत देणें न्याय्य ठरेल काय ?

वरील प्रश्नांपैकी तिसऱ्या प्रश्नाचें उत्तर सांगतांना लेखकाने राज्यसंस्थेचा उदय, विकास, तिचें अधिष्ठान, कर्तव्य इत्यादि प्रश्नांचें विवेचन केलें आहे. राज्यसंस्था आरंभी कराराच्या स्वरूपांत अस्तित्वांत आली असें लेखकाने म्हटलें आहे. स्वयंस्फूर्तीने आणि जाणीवपूर्वक एकत्र येऊन लोकांनी राजकीय संघटना स्थापन केली, असा त्याच्या मताचा निष्कर्ष सांगतां येईल. सतराव्या आणि अठराव्या शतकांत राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत सामाजिक कराराचा

जो सिद्धान्त उगम पावला त्याचें मूळ वरील ग्रंथांत सापडूं शकतें. म्हणूनच या कराराचें स्वरूप कसें होतें आणि त्यामुळे राजकीय सत्तेला प्रतिकार करणें कसें समर्थनीय ठरतें हें पाहणें आवश्यक आहे.

राजाला जनतेकडून सत्ता मिळाली

राजाला ईश्वराकडून सत्ता मिळालेली आहे, या धार्मिक कल्पनेवर आक्षेप घेऊन या ग्रंथांत म्हटलें आहे : ईश्वराने राजाला सत्ता दिली असें सांगण्यांत येतें. पण ती जनतेकडून मिळालेली आहे हें आम्ही सिद्ध करणार आहों. जनतेला राज्य हवें होतें. म्हणून तिने राजाची निवड केली व त्याच्या हातीं राज्याची सत्ता सोपविली. आपल्याला सत्ता जनतेकडून मिळालेली आहे ही जाणीव राजाला सतत राहावी म्हणूनच ईश्वराने ही योजना अमलांत आणली आहे. राजाला आपल्या सत्तेविषयी योग्य ती कल्पना असली पाहिजे. नाही तर, शेळ्या-मेंढ्यांच्या कळपावर आपण वाटेल तशी सत्ता गाजवूं शकतों, ही जशी मनुष्याची कल्पना झाली आहे तशीच, मनुष्यांच्या कळपांवरहि सत्ता गाजविण्याची दैवी सत्ता आपल्याला मिळाली आहे, अशी राजाची कल्पना होईल. म्हणूनच त्याला ईश्वराने जनतेकडून सत्ता देवाविली आहे. ज्या भूमीवर इतर सर्व लोक राहतात त्याच भूमींत आपणहि जन्मलों व वाढलों याची राजाने जाणीव ठेवली पाहिजे. धर्मग्रंथांत सांगितलेल्या प्राचीन कथांवरूनहि हीच गोष्ट सिद्ध होते की, आरंभी राजांची निवड होत असे. ज्यांना वंशपरंपरेने राजपद मिळालेलें आहे, त्यांच्या अगदी आरंभीच्या पूर्वजांनाहि, लोकांकडूनच तें प्राप्त झालें होतें हें निश्चित.

वरील विवेचनावरून असा निष्कर्ष स्पष्टपणें निघतो की, राजांची प्रतिष्ठापना जर लोकांकडून झालेली आहे तर लोक राजांपेक्षा केव्हाहि श्रेष्ठच असले पाहिजेत. प्रतिष्ठापना ज्याची होते त्यापेक्षा प्रतिष्ठापना करणारा श्रेष्ठ असलाच पाहिजे. त्याचाच दुसरा अर्थ असा की, ज्याला अधिकार मिळालेला आहे, त्याच्यापेक्षा ज्याच्याकडून तो मिळाला तो निःसंशय अधिक मोठा असतो. मालक नोकराकडे विशिष्ट काम सोपवितो, त्याचप्रमाणे लोकहि राजाकडे राज्यकारभाराचें काम सोपवितात. जहाज भलत्याच दिशेने जाऊं नये अथवा एखाद्या खडकावर आदळून तें फुटूं नये, याविषयी योग्य ती काळजी घेण्यासाठी कप्तानाची नेमणूक केली जाते. राज्याचेंहि त्याचप्रमाणे आहे. राज्यनौका सांभाळण्याची

जबाबदारी लोकांनी राजाकडे सोपविलेली असते. त्याने आपलें कर्तव्य चोख बजावलें पाहिजे. समाजाचें हित पाहण्याचें ध्येय त्याने आपल्यासमोर ठेवलं तर लोकांत त्याच्याविषयी आदरभाव आपोआपच उत्पन्न होईल. राजाची प्रत्येक कृति प्रजेसाठी झाली पाहिजे. मालकाने अधिकारपत्र दिल्यावर नोकर जीं कामें करतो तीं मालकासाठीच असतात. त्याचप्रमाणे राजाचेंहि आहे.

राजापेक्षा प्रजा श्रेष्ठ असते, हें अगदी लहानशा उदाहरणाने सिद्ध करतां येण्यासारखें आहे. जगांत अनेक समाज असे आहेत की, त्यांना राजा नाही. तरीहि त्यांचे व्यवहार सुरळीतपणे चाललेले असतात; पण प्रजा नसलेला एखादा राजा जगाच्या पाठीवर कोठे तरी असूं शकेल काय ? राजाला अनेक नेत्र, अनेक कान, लांब पाय, अगणित हात असतात, असें म्हटलें जातें. हीं वर्णनें केवळ दंतकथेंतील नाहीत. प्रजेने आपली दृष्टि, श्रवणशक्ति, काम करण्याचें सामर्थ्य आणि अंगचे इतर गुण राजाला दिलेले असतात, असा त्या वर्णनाचा खरा अर्थ आहे. राज्यकारभारासाठी प्रजेनेच राजाला आपलें सामर्थ्य पुरविलेलें असतें. प्रजेने तें राजापासून परत घेतलें तर काय अवस्था होईल ? राजबिंडा दिसणारा पराक्रमी राजाहि आंधळा, बहिरा, लंगडा, खुळा असा बनून जाईल. त्याच्या सामर्थ्याचें अधिष्ठान नाहीसें झाल्यावर त्याचें अस्तित्व तरी कसें टिकूं शकेल ? प्रजेचें हित पाहणें हें राजाचें कर्तव्य असल्यामुळे राजेपद म्हणजे केवळ सन्मानाचें ठिकाण नसून समाजसेवेचें स्थान आहे, हें ओघानेच येतें.

राजसत्तेचा प्रतिकार

राजाची सत्ता दोन प्रकारच्या करारांनी अस्तित्वांत आली आहे, असें 'टिरानस' या ग्रंथांत म्हटलें आहे. त्यापैकी एक करार, ईश्वर एका बाजूला आणि राजा आणि लोक दुसऱ्या बाजूला अशा स्वरूपाचा आहे. दुसरा करार राजा आणि लोक यांच्या दरम्यानचा आहे. राजकीय विचारांच्या दृष्टीने दुसऱ्या कराराचें स्वरूप तपासणें अधिक महत्त्वाचें आहे. या करारांत जनतेची भूमिका कराराच्या अटी सांगणाराची असून, त्या पाळण्याचें अभिवचन देणाराची भूमिका राजाकडे असते. न्यायाने राज्य करणें, विधिनियमांना अनुसरून कारभार पाहणें हीं कामें करावीं लागतील असें लोकांतर्फे सांगण्यांत येतें, तर तीं यथायोग्य पद्धतीने पार पाडलीं जातील असें राजा मान्य करतो, आणि मग लोकहि त्याची आज्ञा पालन

करण्याचें कबूल करतात. यावरून राजावर संपूर्ण करार पाळण्याची जबाबदारी असते तर लोक तो सशर्त पाळण्याचें मान्य करतात. याचा अर्थ असा की, राजाने दिलेलें अभिवचन मोडलें तर करारभंगाबद्दल त्याला शिक्षा करण्याचा लोकांना अधिकार पोचतो. अन्यायी आणि जुलमी राजाच्या सत्तेचा प्रजेने प्रतिकार केलाच पाहिजे.

राजा व प्रजा यांचे संबंध दाखवितांना ग्रंथकाराने राजाचें स्थान कमी लेखलें आहे, ही गोष्ट पुढील शतकांतील प्रजास्वातंत्र्याच्या चळवळींना पोषकच ठरण्यासारखी होती यांत शंका नाही. पण त्याच्या विचारांतहि ईश्वराचा संबंध आणला गेल्यामुळे त्यांचें निर्भेळ राजकीय स्वरूप नाहीसें होऊन त्यांत एक प्रकारची गूढता आली आहे. कदाचित् सोळाव्या शतकांतील फ्रान्समधील धार्मिक विचारांनी भारून गेलेल्या वातावरणांत लेखकाच्या विचारांना वरील-प्रमाणे मर्यादा पडणेंहि साहजिक असेल. अर्थात् तेवढ्यावरून ग्रंथाचें महत्त्व कमी होत नाही. पुढील शतकांत झालेल्या प्रजास्वातंत्र्याच्या चळवळींना स्फूर्ति मिळावी एवढ्या महत्त्वाचे विचार त्यांत निश्चितपणे सापडतात.

राजाच्या अनियंत्रित सत्तेवर प्रहार करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करणें आणि राजकीय करारासारख्या एका नव्या उपपत्तीने त्याचें समर्थन करणें या दोन्ही गोष्टी त्या काळांत महत्त्वाच्या ठरणाऱ्या होत्या.

राष्ट्राच्या ऐक्याचें प्रतीक

राजाच्या सत्तेचा कोणत्याहि परिस्थितींत प्रतिकार करणें न्याय्य ठरत नाही, असें प्रतिपादन करणारेहि विचारवंत त्या काळांत होऊन गेले. राजा म्हणजे राष्ट्राच्या ऐक्याचें प्रतीक असून त्याला दैवी अधिसत्ता प्राप्त झाली आहे, असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा आशय होता. राजाचा प्रतिकार म्हणजे सर्व राष्ट्राचा प्रतिकार करण्यासारखें आहे; इतकेंच नव्हे तर, ज्या ईश्वरी सत्तेचा तो या जगांतील प्रतिनिधि आहे त्या सत्तेचाहि अधिक्षेप करण्यासारखें आहे. इंग्लंडचा बादशहा पहिला जेम्स याने 'ट्रू लॉ ऑफ फ्री मॉनर्कीज्' (True Law of Free Monarchies) या ग्रंथांत वरील भूमिकेवरून राजसत्तेचें समर्थन केलें आहे. 'राजा केवळ ईश्वराचा प्रतिनिधि नसून प्रत्यक्ष ईश्वराचेंच मूर्त स्वरूप आहे. राज्याचे विधिनियम बनविणें आणिं त्यांची अमलबजावणी

करणें, या दोन्ही गोष्टींचा संपूर्ण अधिकार फक्त राजालाच असतो ', असें जेम्सने म्हटलें आहे. इंग्लंड, फ्रान्स, स्पेन इत्यादि देशांतील सरंजामदारांविरुद्ध लोकमत बनवून तें आपल्या बाजूला वळविण्यासाठी राजसत्तेला वरील मताचा उपयोग झाला यांत शंका नाही. विशेषतः राजसत्तेभोवती दैवी वलय निर्माण केल्यामुळे, धार्मिक विचारांचा पगडा मनावर असलेल्या प्रजेला हे विचार चटकन् मानवण्यासारखे होते.

जँ बोदँचा सिद्धान्त : सार्वभौम सत्ता

राज्याची सर्वश्रेष्ठ सत्ता

सोळाव्या शतकाच्या अखेरीस राजसत्तेचे समर्थक आणि विरोधक यांनी विपुल प्रमाणांत राजकीय वाङ्मय निर्माण करून ठेवलें आहे. पण त्यांत बरेंचसें तत्कालीन घटनांवर भर देऊन प्रचारकी थाटांत लिहिलें आहे, तर कांहींचा उद्देश प्रतिपक्षाला हाणून पाडणें एवढाच असल्यामुळे त्यांत तात्त्विक विवेचनाला गौण स्थान मिळालें आहे. ह्युगोनॉट, जेसूइट इत्यादि धार्मिक-राजकीय पंथांच्या पुरस्कर्त्यांनी लिहिलेल्या वाङ्मयांत वरील वादविवादांचेंच प्रतिबिंब पडलेलें दिसून येतें. मध्ययुगीन धर्मप्रधान राजकारण आणि सतराव्या शतकांतील धर्मातीत निर्भेळ राजकीय तत्त्वज्ञान यांच्या दरम्यानचे विचार समजून घेण्याच्या दृष्टीने वरील पंथांच्या प्रचारकी वाङ्मयाचा उपयोग होत असला तरी, राजकीय तत्त्वज्ञानाचीं नवीन मूल्यें त्यांत सापडत नाहीत. त्याला एका फ्रेंच विचारवंताचा अपवाद म्हणून मात्र निर्देश करतां येईल. त्याचें नांव जँ बोदँ. याने सार्वभौम सत्तेचा नवा सिद्धान्त प्रतिपादन करून राजकीय तत्त्वज्ञानांत अतिशय मोलाची भर घातली आहे.

बोदँचा जन्म इ. स. १५३० मध्ये झाला. विधिनियमांच्या सखोल अभ्यासाबरोबर इतिहास, अर्थशास्त्र, भूगोल आणि खगोलशास्त्र हे विषयहि त्याच्या अभ्यासाचे आणि आवडीचे होते. प्रत्यक्ष राजकारणांतहि त्याने भाग घेतला होता. अतिरेकी पक्षाचे आणि कडव्या धर्मपंथांचे विचार त्याला कधीच मानवले नाहीत. विचारक्षेत्रांत सहिष्णुतेचा त्याने आग्रहपूर्वक पुरस्कार केला. विधिनियम आणि राज्यशास्त्र या विषयांचा अभ्यास करतांना देशाची विशिष्ट

भौगोलिक परिस्थिति, हवामान आणि भूस्तरशास्त्र लक्षांत घेण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करणारा बोदँ हाच पहिला राज्यशास्त्रज्ञ होता. ‘ सिक्स बुक्स कन्सर्निंग दि स्टेट ’ (Six Books Concerning the State) या ग्रंथांत त्याने आपलें राजकीय तत्त्वज्ञान व मुख्यतः सार्वभौम सत्तेचा सिद्धान्त मांडला आहे. त्याच्या काळांतील धार्मिक आणि राजकीय अशांतता थांबविण्यासाठी व्यापक राजकीय तत्त्व समाजापुढे मांडावें हा त्याचा एक उद्देश असावा ; पण त्याशिवाय नव्यानेच उदयास आलेल्या राष्ट्र-राज्याच्या कल्पनेला सार्वभौमत्वाची तात्त्विक बैठक देणें हा अधिक महत्त्वाचा दुसरा उद्देशहि त्याच्यापुढे असला पाहिजे. राजसत्तेचा तो पुरस्कर्ता असला तरी आपले स्वतंत्र विचार सोडून त्या सत्तेचें समर्थन करण्याच्या भरीस तो पडल्याचें दिसत नाही. सार्वभौम सत्ता राज्यांतील सर्वश्रेष्ठ सत्ता असून तिला विधिनियमांचीं बंधनें नसतात, हा त्याचा सिद्धान्त राज्यशास्त्रांतील मूलगामी विचार समजला जातो. त्यासाठी त्याने राज्याचा उदय, अधिष्ठान, उद्दिष्ट, नागरिकत्वाची व्याख्या, क्रांतीचीं कारणें इत्यादि विषयांचेंहि सखोल विवेचन केलें आहे.

कुटुंब आणि राज्य

बोदँने प्रथम कुटुंब, कुटुंबप्रमुख आणि इतर व्यक्ति, मालमत्ता यांचा विचार करून राज्याशीं त्यांचा काय संबंध असतो हें विशद केलें आहे. त्याच्या मतें, अनेक कुटुंबांचें मिळून राज्य बनतें. प्रत्येक कुटुंबाचा कारभार सुव्यवस्थित आणि सुरळीतपणे चालला तर राज्यांतहि शांतता प्रस्थापित होईल. म्हणून कौटुंबिक जीवन चांगल्या प्रकारें कसें जाईल याचा प्रथम विचार झाला पाहिजे. त्यासाठी पति व पत्नी, बाप व मुलें, मालक व नोकर यांचे संबंध जसे असतील त्यावर कौटुंबिक जीवनाचा बरेवाईटपणा अवलंबून असतो. कुटुंब आणि राज्य यांत फार साम्य आहे. दोन्ही ठिकाणीं फक्त एकच व्यक्ति सर्वसत्ताधारी असते. कुटुंबांत एकापेक्षा अधिक सत्ता गाजवूं लागले तर त्यांचे हुकूम परस्परविरोधी सुटून कुटुंबांत सर्वत्र गोंधळ माजेल. म्हणून कुटुंबांत पिता हाच सर्वश्रेष्ठ सत्ताधारी असला पाहिजे. राज्यांतहि एकच सर्वश्रेष्ठ सत्ता असली तर शांतता व सुरक्षितता नांदूं शकेल.

राज्याची व्याख्या करतांना त्याने म्हटलें आहे : एकच सर्वसामान्य उद्दिष्ट असलेल्या अनेक कुटुंबांची संघटना म्हणजे राज्य. त्यावर एकच सर्वश्रेष्ठ सत्ता शासन करते. हें शासन शहाणपणाने, विवेकवृत्तीने (By Reason), झालें पाहिजे. कारण राज्य या नांवाभोवती पावित्र्याच्या कल्पना आहेत. तसें नसतें तर चोरांच्या टोळीलाहि राज्य म्हणावें लागेल. राज्य अस्तित्वांत येण्यापूर्वी प्रत्येक कुटुंब हेंच राज्य होतें. कुटुंबप्रमुखाला आपल्या कुटुंबीयांच्या बाबतींत निर्णायक सत्ता असे. त्यानंतर 'जो बलवान्' तो सत्ताधारी अशी परिस्थिति निर्माण झाली. एका कुटुंबाप्रमाणेच आणखी कांही कुटुंबें ताब्यांत ठेवण्याची वृत्ति बळावली. अशा दोन कुटुंबांत झालेल्या संघर्षातून जवळ जवळ वस्ती करणाऱ्या लोकांत युद्धें भडकतात. विजयी कुटुंबप्रमुख पराभूत कुटुंबावर सत्ता प्रस्थापित करतो. अशीं बरींच कुटुंबें हुकमतीखाली आलीं की झालें त्याचें राज्य स्थापन. जेवढी ज्याची दडपशाहीची कुवत अधिक तेवढें त्याचें मोठें राज्य. जगांतील सर्व राज्यें याच मार्गाने निर्माण झालीं. 'मानवाच्या सहकारी भावनेंतून राज्याची उत्पत्ति झाली' असें ॲरिस्टॉटल प्रतिपादन करतो. पण तसें असतें तर गुलाम-संस्था कां अस्तित्वांत आली असती? वस्तुस्थिति अशी आहे की, राज्याचा जन्म दडपशाही, अत्याचार आणि सत्ता-लोलुपता यांतूनच झाला आहे. पण कालांतराने तींत कित्येक बदल घडून आले. म्हणून 'एका सार्वभौम सत्तेखाली असलेला अनेक कुटुंबांचा संघ म्हणजे राज्य', अशी राज्याची नवी व्याख्या केली पाहिजे.

सार्वभौम सत्तेचें स्वरूप

समाजांत अनेक संस्था, संघटना, गट,. पंथ, धर्म असतात. फ्रान्समध्ये सोळाव्या शतकाच्या अखेरीस तर असे कितीतरी लहान लहान विभाग पडलेले होते. त्यांना एकत्र ठेवूं शकेल अशी सर्वश्रेष्ठ सत्ता म्हणजे राजाची. पण तिचें श्रेष्ठत्व तरी इतर संघटनांनी–विशेषतः धार्मिक संघटनांनी–कां मानावयाचें? तिला वैधानिक अधिष्ठान काय होतें?–असे प्रश्न त्या वेळीं उपस्थित करण्यांत येऊं लागले. राजसत्तेला तें एक प्रकारें आव्हानच होतें. पण राजाच्या सत्तेशिवाय समाजाला एकत्र ठेवूं शकेल असें दुसरें बंधनहि नव्हतें. बोदँने या प्रश्नाचा विचार करून राजाची सत्ता सार्वभौम असली पाहिजे,

असें प्रतिपादन केलें. त्यासाठी प्रथम त्याने सार्वभौम सत्तेचें वैशिष्ट्य, आवश्यकता, गुणधर्म आणि शेवटीं तिचें कार्य सांगितलें आहे. सार्वभौमत्व हें राज्याचें एक आवश्यक अंग आहे. या वैशिष्ट्यामुळेच राज्याला इतर मानवी संस्था आणि संघटना यांपेक्षा भिन्न स्वरूप प्राप्त झालें आहे. म्हणून आधुनिक राज्यशास्त्रांत या तत्त्वाच्या स्पष्टीकरणाला आणि विकासाला महत्त्व प्राप्त झालें आहे. देशांतील सर्व विधिनियमांचें अस्तित्व सार्वभौमत्वावरच अवलंबून असतें. तसेंच, दोन राष्ट्रांचें आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांतील नातेंसुद्धा याच तत्त्वानुसार निश्चित होतें. बोदँने सार्वभौमत्वाची व्याख्या करतांना म्हटलें आहे: ' कोणत्याहि विधिनियमांचे निर्बंध नसलेली आणि सर्व नागरिक व प्रजाजन यावर चालणारी सर्वश्रेष्ठ सत्ता म्हणजे सार्वभौम सत्ता. '

सार्वभौम सत्तेचीं दोन मुख्य लक्षणें असतात : ती सर्वश्रेष्ठ (Supreme) आणि अखंड (Perpetual) असली पाहिजे. कोणत्याहि शक्तीचें वर्चस्व नसणें व स्वतःच्या इच्छेनुसार कार्य करण्याचें संपूर्ण स्वातंत्र्य असणें, यालाच सार्वभौम सत्तेचें सर्वश्रेष्ठत्व म्हणतां येईल. ती अखंड असली पाहिजे याचा अर्थ असा की, विशिष्ट कामापुरती अथवा विशिष्ट काळापुरती सर्वश्रेष्ठ सत्ता उपभोगतां आली तरी ती सार्वभौम होऊं शकणार नाही. तेवढें काम संपलें अथवा नियोजित मुदत संपली की असें सार्वभौमत्वहि संपलें. अशी सत्ता तात्पुरती असते. अखंड सार्वभौम सत्तेला कसलीहि विधिनियम-मर्यादा असूं शकत नाही. कारण या सत्तेकडूनच विधिनियम तयार केले जातात. ती दुसऱ्याकडे कायमची सोपवितां येत नाही. सार्वभौम सत्ता असलेला राजा निवर्तला तरी सार्वभौम सत्ता नष्ट होत नाही. जोपर्यंत राज्याचें अस्तित्व कायम असतें तोपर्यंत सार्वभौम सत्ता कायम टिकते. केवळ शासनसंस्थेंत बदल झाल्याने ती नष्ट होत नाही. सार्वभौम सत्ता अविभाज्य असते. तिच्यांत भागीदारी उत्पन्न झाल्यास तिचें सर्वश्रेष्ठत्व नाहीसें होईल. ईश्वरी सत्ता आणि निसर्गनियम यांचें श्रेष्ठत्व वगळल्यास सार्वभौम सत्तेवर कोणालाहि जाब देण्याचें बंधन नसतें. ही सत्ता सर्वश्रेष्ठ असते, म्हणूनच तिला युद्ध पुकारणें, शांतता-तह करणें, न्यायाधिशांची नियुक्ति करणें, न्यायदानाचे निर्णायक अधिकार असणें, चलन उपयोगांत आणणें, कर लादणें इत्यादि कामें करण्याचा अधिकार असतो. परंपरागत चालत आलेल्या चालीरीती आणि रूढि यांवरहि सार्वभौम सत्तेचाच अधिकार असतो.

विधिनियम करून अशा रूढि बंद करण्याचा अधिकारहि याच सत्तेकडे असतो. सार्वभौम सत्तेवर तिच्या पूर्वीच्या सत्ताधाऱ्याचे विधिनियम पाळण्याचें बंधन नाही. ती स्वतः केलेल्या विधिनियमांचीं बंधनें पाळण्यासहि बांधलेली नसते. विधिनियमांत बदल करणें अथवा ते संपूर्णपणे झुगारून देणें हेहि अधिकार तिला असतात.

सार्वभौम सत्तेचें स्थान

सार्वभौम सत्ता निरंकुश, अविभाज्य आणि सर्वश्रेष्ठ आहे, असें सांगून बोदँने तिचें स्वरूप व अधिकार यांची व्याप्ति स्पष्ट केली. पण तिचें निश्चित स्थान कोणतें असतें हें सांगतांना मात्र त्याच्या प्रतिपादनांत तितकीशी स्पष्टता आढळत नाही. राजा हाच सर्वश्रेष्ठ सत्ताधारी मानला जावा, अशी बोदँची इच्छा होती हें त्याच्या इतर प्रश्नांच्या विवेचनावरून दिसून येतें. त्यामुळे सार्वभौम सत्ता राजाच्याच ठिकाणीं असली पाहिजे असें त्याचें मत असावें हें उघड होतें. किंबहुना राजाच्या हातीं विधिनियम बनविण्याची आणि ते अमलांत आणण्याची अशी सर्व सत्ता राहणें इष्ट आहे, असेंहि त्याचें मत होतें. त्यासाठी राजपद हेंच निर्विवाद श्रेष्ठ स्थान असावें अशी त्याची अपेक्षा होती. म्हणूनच पार्लमेंट, न्यायसंस्था, स्थानिक संस्था, धार्मिक आणि व्यापारी संघटना यांना त्यांच्या क्षेत्रांत जे अधिकार असतात ते सार्वभौम सत्तेकडून प्राप्त झालेले (Delegated) असतात, असें त्याने म्हटलें आहे. अर्थात् या ठिकाणीं सार्वभौम सत्ता म्हणजे राजसत्ता असा अर्थ त्याला अभिप्रेत होता असें दिसतें. पण बोदँचा असा उद्देश असो किंवा नसो, पुढील काळांत सार्वभौम सत्ता राजाकडे असावी की प्रजेकडे, असा जेव्हा लोकशाहीच्या पुरस्कर्त्यांनी प्रश्न उपस्थित केला, तेव्हा बोदँच्या विवेचनांतील तात्त्विक भाग त्यांना उपयुक्त ठरला. सार्वभौम सत्ता एका व्यक्तीकडे असेल अथवा सर्व जनतेकडे असेल ; पण राज्यास अशा एका सर्वश्रेष्ठ सत्तेची आवश्यकता असते, हें त्याने प्रतिपादन केलें आणि पटवून देण्याचाहि प्रयत्न केला. अशी निर्णायक सत्ता राज्यांत अस्तित्वांत नसेल तर, राज्याचे विधिनियम करणें आणि ते अमलांत आणणें, यांच्या बाबतींत सर्वत्र अराजक आणि गोंधळ माजल्याशिवाय राहाणार नाही.

हवामान आणि समाजजीवन

हवामान आणि भौगोलिक परिस्थिति यांचा सामाजिक जीवनावर आणि पर्यायाने राज्यावर होणारा परिणाम बोदँने सर्वांत प्रथम स्पष्ट केला. त्यासंबंधी त्याचें विवेचन आजच्या काळांत उपलब्ध असलेल्या भूगोलविषयक ज्ञानाच्या तुलनेने अत्यंत तोकडें व कांही ठिकाणीं सदोष वाटलें तरी, या प्रश्नाकडे पाहण्याची त्याची दृष्टि किती चिकित्सक होती हें दिसून येतें. विवेचनाच्या आरंभीच त्याने अशी तक्रार केली आहे की, देशांतील हवामान आणि भौगोलिक रचना यांसारख्या निसर्गशक्तींकडे आतापर्यंतच्या लेखकांनी दुर्लक्ष केलें आहे. त्याच्या मतें डोंगराळ प्रदेश, सपाट मैदान, नदीचा किनारा, समुद्राचा किनारा या ठिकाणीं वसती करून राहणाऱ्या मानवी समाजाच्या वागण्यांत, चालीरीतींत, विचारांत आणि सामाजिक संस्थांत कितीतरी भिन्नता आढळते. हा हवामानाचाच मुख्यतः परिणाम असतो. म्हणून राज्यशास्त्रज्ञांनी देशाच्या राजकीय परिस्थितीसंबंधी विचार करतांना वरील सर्व गोष्टींचा त्यांत समावेश केलाच पाहिजे; तरच त्यांना तेथील परिस्थितीनुसार योग्य अशी राज्यसंस्था स्थापन करणें शक्य होईल. हवामान व वातावरण यांना अनुसरून त्या त्या प्रदेशांतील मनुष्यांचे स्वभाव बनतात. त्यांत आवश्यक तो बदल करण्यासाठी विधिनियम, रूढि, शिक्षण यांचाहि उपयोग होऊं शकतो. 'हवामान' या शब्दांत विशिष्ट प्रदेशांतील जमीन, समुद्रसपाटीपासून उंची, पाण्याचा पुरवठा, या सर्वांचा समावेश केला पाहिजे. राज्याचे नवे विधिनियम करतांना वरील सर्व गोष्टी लक्षांत घेणें जरूर आहे.

वरील विवेचनांत अतिशयोक्ति आणि अशास्त्रीय निर्णय यांची बरीच गल्लत झालेली आहे. तरी पण, समाजजीवन, त्यांत होणारे बदल आणि आवश्यक त्याप्रमाणे त्याला द्यावयाचें वळण या सर्व प्रश्नांचा विचार करतांना, तो समाज कोणत्या नैसर्गिक वातावरणांत वाढला हें पाहणें आवश्यक आहे हें नाकारतां येणार नाही. म्हणूनच, राज्यशास्त्रांत बोदँचें श्रेष्ठत्व सार्वभौमत्त्वाच्या तत्त्वाचें प्रतिपादन केल्यामुळेच मुख्यतः मानलें जात असलें तरी, त्याने भौगोलिक परिस्थितीकडे वेधविलेलें लक्षहि कमी महत्त्वाचें म्हणतां येणार नाही.

आंतरराष्ट्रीय विधिनियमांचा जनक : ग्रोटिअस

राष्ट्रांचे परस्परसंबंध

सोळाव्या शतकांत राष्ट्र–राज्यांना निश्चित स्वरूपाचा आकार येत चालला असतां राज्यशास्त्राच्या दृष्टीने आणखी एक नवा प्रश्न उपस्थित झाला. सरंजामशाहीच्या काळांत राज्यांच्या सरहद्दीवर लहान-मोठे सरंजामदार आपल्या फौजांनिशी असत. सरहद्दींचें संरक्षण करण्याची जबाबदारी त्यांच्याकडेच मुख्यतः असे. पण मध्यवर्ती सत्ता विस्कळित आणि दुर्बल होतांच हे सरंजामदार स्वतःच राजे बनत. त्यामुळे निरनिराळ्या राज्यांच्या सीमांबाबत अनेक वेळां कटकटी उत्पन्न होत. सोळाव्या शतकाच्या अखेरीस जर्मनी, इटली, स्पेन, फ्रान्स इत्यादि सर्वच देशांत कमी-अधिक प्रमाणांत अशांतता माजविली होती. राजसत्ता पूर्णपणे समर्थ बनलेली नव्हती. तिचें सार्वभौमत्व मान्य व्हावें आणि सरंजामदारांनी तिच्या छत्राखाली राहावें अशी परिस्थिति निर्माण झालेली नव्हती. राज्याच्या अंतर्गत यादवीला आळा बसावा आणि सरंजामदार, धार्मिक पंथ, राजकीय पक्ष यांच्या आपसांतील भांडणांत राज्य उद्ध्वस्त होऊं नये, म्हणून राज्यांत एकच सार्वभौम सत्ता मान्य केली पाहिजे, असे विचार बोदँने व्यक्त केले. ग्रोटिअसने त्यापुढची पायरी सुचविली. त्याने सार्वभौम सत्ता असलेल्या निरनिराळ्या राज्यांचे परस्परसंबंध ठरविण्यासाठी वैयक्तिक तरतूद सुचविली. त्याकरिता त्याने आंतरराष्ट्रीय विधिनियमांची आवश्यकता प्रतिपादन करून त्यांचा पाया कोणत्या तत्त्वांवर उभारला पाहिजे याचें दिग्दर्शन केलें. सतराव्या शतकांतील युरोपांतील राजकीय परिस्थिति लक्षांत घेतां अशा तरतुदीची गरज होती हें निश्चित. दोन स्वतंत्र राज्यांच्या सीमेवर केव्हा युद्ध भडकेल याचा नेम नव्हता. निरंकुश राजसत्तेचा उदय आणि ‘ मॅकियाव्हिलियन ’ राजनीतीचा अवलंब करण्याचें त्यांचें धोरण यामुळे राज्याराज्यांत भांडणें उपस्थित होणें अगदी अपरिहार्य होतें. त्यांतच धर्मसुधारणेच्या चळवळीमुळे निर्माण झालेली कटुता, व्यापारक्षेत्रांतील वाढती स्पर्धा, वसाहती मिळविण्याच्या बाबतींत लागलेली चुरस अशा अनेक महत्त्वाच्या कारणांची भर पडत होती. त्यांतून शेजारच्या राष्ट्रांवर आक्रमण करण्याची दृष्टि निर्माण झाली नसती तरच नवल. अशा परिस्थितींतूनच आंतरराष्ट्रीय विधिनियमांची

गरज उत्पन्न झाली व ग्रोटिअसने त्यांची रूपरेखा आखून ठेवली. त्यांतील संपूर्णतः विधिनियमविषयक असलेला भाग राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्राबाहेरचा ठरेल. पण त्या विधिनियमांची नैतिक व राजकीय पार्श्वभूमि समजून घेणें आवश्यक आहे.

ह्युगो ग्रोटिअस डच कायदेपंडित होता. त्याचा जन्म इ. स. १५८३ मध्ये हॉलंडमधील एका प्रतिष्ठित घराण्यांत झाला. अत्यंत बुद्धिमान् विद्यार्थी म्हणून त्याने विद्यालयांत कीर्ति मिळविली होती. प्राचीन वाङ्मय आणि तत्त्वज्ञान हे त्याच्या आवडीचे विषय. पण पुढे विधिनियमांचा अभ्यास करून त्याने राजकारणांत भाग घेतला. राजकीय आणि धार्मिक क्षेत्रांत सहिष्णुता प्रतिपादन करणाऱ्या या विचारवंताला पक्षोपपक्षांचें राजकारण मानवलें नाही. प्रतिपक्षाने त्याला तुरुंगांत टाकलें. पण तेथून निसटून तो पॅरिसला गेला व शेवटपर्यंत तेथेच राहिला. 'दि लॉ ऑफ वॉर अँड पीस' (The Law of War and Peace) हा त्याचा राजकीय विचारांचा ग्रंथ विशेष प्रसिद्ध आहे. या ग्रंथाच्या विस्तृत प्रस्तावनेंत ग्रोटिअसने आपल्या राजकीय तत्त्वज्ञानाची भूमिका स्पष्ट केली आहे. त्यांत त्याने निसर्गनियम आणि राष्ट्रांचे विधिनियम (Law of Nations) यांचे परस्परसंबंध स्पष्ट केले आहेत. त्याशिवाय, राज्य, सार्वभौम सत्ता आणि आंतरराष्ट्रीय विधिनियम यांच्याविषयीहि त्याने विवेचन केलें आहे.

निसर्गनियमाचें समर्थन

निसर्गनियमाचें विस्तृत विवेचन प्रथम स्टोईक तत्त्वज्ञांनी केलें होतें. निसर्गाजवळ भेदभाव नाही. त्याचा नियम सर्वत्र सारखाच असतो. समता, शाश्वतता हे त्याचे मुख्य गुण आहेत. सामाजिक नीतिनियम व पर्यायाने राजकीय विधिनियम निसर्गनियमावरच आधारले पाहिजेत, हा त्यांच्या विवेचनाचा मथितार्थ होता. सिसरोने निसर्गनियमाला अधिक स्पष्ट स्वरूपांत विशद केलें. पण मध्यंतरीच्या चर्च आणि पोप यांच्या काळांत हा विचार मागे पडला. सर्व विधिनियमांचा एकमेव आधार म्हणजे धर्मग्रंथ, असा दंडक ठरल्यामुळे निसर्गनियमाचा सिद्धान्त विचारांत घेण्याची गरजच उरली

नाही. पण सतराव्या शतकाच्या आरंभीपासून ती परिस्थिति बदलूं लागली. जुन्या विधिनियमांची फेरतपासणी करण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली. त्या वेळीं ग्रोटिअसने पुन्हा निसर्गनियमाच्या सिद्धान्ताचा आधार घेतला. त्यासाठी त्याने स्टोईक तत्त्वज्ञ सिसरोच्या विचारांचा मागोवा घेऊन विधिनियमांची भूमिका नव्या स्वरूपांत मांडली. या सिद्धान्तावर आक्षेप घेणारा एक पंथ होता. त्याच्या मतें समाजाचे नीतिनियम केवळ उपयुक्ततेवर आधारलेले असतात. नंतर त्यालाच नैतिक मूल्यांचें स्वरूप दिलें जातें. मनुष्याची स्वार्थी भावना त्यामागे दडलेली असते. स्वतःच्या इच्छा पूर्ण करण्यास वाव मिळावा म्हणून मनुष्य समाजांत राहतो. यापेक्षा त्यांत त्याचा कोणताहि उदात्त हेतु नसतो. त्यांत न्यायापेक्षा दूरदर्शित्वाचाच भाग अधिक असतो.

ग्रेटिअसने हे आक्षेप खोडून काढण्याचा प्रयत्न केला. त्याने म्हटलें आहे: उपयुक्ततेचा आक्षेप संदिग्ध आहे. केवळ उपयुक्तताच पाहणारी स्वार्थी दृष्टि कोठे संपते आणि व्यापक सामाजिक दृष्टि कोठून सुरू होते यांच्या सीमारेषा आक्षेपकाला स्पष्ट करतां येणार नाहीत. एखादें कृत्य उपयुक्ततेच्या दृष्टीनें केलें आहे असें केवळ म्हटल्याने तें कमी प्रतीचें ठरत नाही. मनुष्य हा समाजप्रिय प्राणी आहे. समाज करून राहण्याची त्याची उत्कट इच्छा हेंच तर त्याचें सर्वश्रेष्ठ वैशिष्ट्य आहे! सामाजिक जीवन जगतां यावें — आणि तेंहि शांततापूर्ण— असा त्याचा आग्रह असतो. त्यासाठी समाजव्यवस्था कायम करणें, टिकविणें आवश्यक असतें. असें करण्यांत मनुष्याचा वैयक्तिक फायदाहि असतो हें खरें. पण तो व्यापक सामाजिक हिताचा एक भाग म्हणून. अशा स्थितींत मनुष्याच्या या कृतीमागे वैयक्तिक स्वार्थी भावनाच होती, असें म्हणणें सयुक्तिक ठरत नाही. त्यांत समाजव्यवस्थेचें रक्षण करण्याची त्याची इच्छा लक्षांत घेणें जरूर नाही का? आणि या इच्छेच्या पोटींच सामाजिक नीतिनियमांचा जन्म होतो.

समाजांत राहावयाचें म्हणजे मनुष्याला किमान कांही अटी पाळाव्याच लागतील. त्या किती प्रमाणांत पाळल्या जातात यावरच समाजाचें स्थैर्य अवलंबून राहील. त्यांत मालमत्ताविषयक शाश्वती वाटणें, परस्परांविषयी विश्वासाची भावना असणें, आपल्यामुळे इतरांचें होणारें नुकसान भरून देण्याची तयारी असणें, दिलेलें आश्वासन पार पाडण्याचें बंधन पाळणें इत्यादि अटींच

प्रामुख्याने समावेश करावा लागेल. या गोष्टी समाजांत केवळ प्रथा म्हणून पाळल्या जात नाहीत. तसेच, केवळ दडपणाने अथवा भीतीनेहि मनुष्य त्या पाळीत नाही. परस्परसहकार्याची भावना मानवी स्वभावांतच असते. त्यामुळे तो वरील अटी पाळून समाजांत राहण्यास तयार होतो. जीवन जगण्यासाठी अशा प्रकारें जे एकत्र येतात आणि एका मनुष्याची अथवा अनेकांची सत्ता मान्य करतात त्यांनी समाजांतील इतर मनुष्यांशीं परस्परसहकार्याचें आश्वासन देऊनच ठेवलेलें असतें. या मानवी मनोवृत्तींतूनच निसर्गनियमांचा जन्म होतो. राज्याचे विधिनियमहि याच तत्त्वावर आधारले तर ते निसर्गाशीं व मनुष्यस्वभावाशीं सुसंगत ठरतील.

आंतरराष्ट्रीय विधिनियमांचा पाया

निसर्गनियम आणि राज्याचे नियम यांचे परस्परसंबंध प्रतिपादन केल्यानंतर ग्रोटिअसने त्यावरून असा निष्कर्ष काढला आहे की, निरनिराळ्या राज्यांचे प्ररस्परसंबंधहि याच मूलभूत तत्त्वावर आधारले जावेत. शांतता आणि सहकार्य यांसाठी राज्याराज्यांत कांही विधिनियम असले पाहिजेत. पण ते केवळ तात्पुरत्या उपयुक्ततेवर आधारले तर ती उपयुक्तता संपली की त्यांचे संबंधहि तुटणार, हें आपोआपच ओघाने येतें. त्यासाठी निसर्गनियमांतील मूलभूत सहकार्याचें तत्त्व अंगीकारणें जरूर आहे. अशा विधिनियमांना ग्रोटिअसने राष्ट्रांचे विधिनियम (Law of Nations) असें म्हटलें आहे. जगांत असें कोणतेंहि राज्य एवढें समर्थ नाही की, ज्याला इतर राज्यांची कधीच गरज लागणार नाही.

व्यापारी क्षेत्रांत तर एका राष्ट्राला दुसऱ्या राष्ट्राची गरज असतेच; पण त्याशिवाय परराष्ट्रीय आक्रमणाच्या प्रसंगीं मोठ्या राष्ट्रांनाहि लहान राष्ट्रांच्या साहाय्याची गरज असते. अशा वेळीं स्वतंत्र सार्वभौम समजल्या जाणाऱ्या राष्ट्रांतील परस्पर राजकीय संबंध निश्चित करणारीं सर्वमान्य तत्त्वें व नियम आवश्यक असतात. ग्रोटिअसने त्यांचीं पायाभूत तत्त्वें सांगून न्यायशास्त्रांत मोलाची भर टाकली यांत शंका नाही. सतराव्या शतकांतील राजकीय विचारांचें तें एक महत्त्वाचें सूत्र होतें. इ. स. १६४८ मध्ये युरोपांतील तीस वर्षांच्या युद्धाचा शेवट झाल्यानंतर 'वेस्ट फालिया' येथे जो तह करण्यांत आला तो मुख्यतः

ग्रोटिअसने प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वांवरच आधारला होता. यावरून अशा राजकीय तत्त्वांची त्या काळीं किती गरज होती हें स्पष्ट होतें. पण त्यानंतरच्या काळांत तर त्यांची विशेष गरज भासली. तिला अनुसरून आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांत अनेक तह आणि तडजोडी घडून आल्या. आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांत एकमेव सार्वभौम सत्ता प्रस्थापित नसल्यामुळे अशा विधिनियमांचें स्वरूप नैतिक बंधनांसारखें असतें हें खरें असलें तरी, त्यावरून त्यांची आवश्यकता कमी महत्त्वाची ठरत नाही. उलट, विसाव्या शतकांतील पहिल्या महायुद्धानंतर आंतरराष्ट्रीय स्वरूपाच्या अनेक संघटना, विशेषतः आंतरराष्ट्रीय न्यायालयासारख्या संस्था स्थापन झाल्यापासून तर अशा विधिनियमांची अधिक गरज पडूं लागली आहे. सार्वभौम राष्ट्रांतील संघर्ष मिटविण्यासाठी तें एक महत्त्वाचें साधन आहे. ग्रोटिअसनेच त्यांचा पाया घातला हें लक्षांत घेणें जरूर आहे.

★ ★ ★

सामाजिक करार

राज्याची भौतिक उपपत्ति

सतराव्या शतकांत राजकीय तत्त्वज्ञान धार्मिक कल्पनांच्या जंजाळांतून मुक्त झालें. राज्य कां व कसें निर्माण झालें या प्रश्नाची एक नवी उपपत्ति या शतकांत प्रतिपादन करण्यांत आली. ही उपपत्ति भौतिक स्वरूपाची होती. तिचा प्रभाव पुढील काळांतील राजकीय विचार आणि राजकीय संस्था यांच्यावर मोठ्या प्रमाणांत घडून आला. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांनीं राज्याच्या उत्पत्तीचें मूळ मनुष्याच्या सहकारी भावनेंत असल्याचें सांगितलें होतें. पण मध्ययुगांत ही कल्पना मागे पडून राज्याची उत्पत्ति धर्मग्रंथांच्या आधारें सांगण्यांत आली. राजा किंवा पोप यांपैकी कोणाच्याहि सत्तेचे समर्थक असोत, दोघांच्याहि राजकीय विचारांचा मुख्य आधार म्हणजे बायबल आणि इतर धार्मिक ग्रंथ. सर्व जगाच्याच उत्पत्तीचें एकमेव स्थान ईश्वर मानल्यामुळे त्यांना राज्याच्या उत्पत्तीची निराळी कारणमीमांसा करण्याची गरजच उरली नव्हती. तेराव्या शतकापासून ॲरिस्टॉटल व इतर ग्रीक विचारवंतांच्या ग्रंथांचा आधार घेऊन राज्यशास्त्रीय प्रश्नांचें विवेचन करण्याची पद्धति सेंट थॉमससारख्यांनी स्वीकारली. पण त्यांचा उद्देशहि, धर्मग्रंथांतील युक्तिवादाला जास्तींत जास्त बळकट तार्किक अधिष्ठान देणें हाच होता. त्यानंतर धर्मसुधारकांनी रोमन कॅथॉलिक पोपविरुद्ध वैचारिक बंड उभारून बुद्धिप्रामाण्याची आवश्यकता हिरीरीने प्रतिपादन केली. पण त्यांनाहि राज्याची जन्मकथा सांगण्यासाठी बायबल धुंडाळण्याशिवाय इतर कांहीच स्वतंत्र मार्ग दिसला नाही. त्यामुळे राजकीय तत्त्वज्ञान शुद्ध स्वरूपांत 'राजकीय' राहिलेंच नव्हतें. त्यांत अनेक धर्मकल्पनांची भेसळ झाली होती. जगाचा सार्वभौम व सर्वश्रेष्ठ सत्ताधारी म्हणजे

ईश्वर. पण तो अव्यक्त. जगांतील व्यक्त स्वरूपांत असलेला सत्ताधारी जो राजा त्याच्याभोवतीहि दैवी अधिसत्तेचें वलय निर्माण केल्यामुळे राज्यविषयक सर्वच कल्पनांना गूढता प्राप्त झाली होती. त्यामुळे पांचव्या शतकाच्या आरंभापासून राजकीय तत्त्वज्ञानावर पडलेली धर्मग्रंथांची छाया सोळाव्या शतकाच्या अखेर-पर्यंत कायमच होती.

विचारक्षेत्रांत निर्माण झालेली ही कोंडी सतराव्या शतकांत फुटली. या शतकांत प्रतिपादन केलेल्या सामाजिक कराराच्या सिद्धान्ताने युरोपच्या राज्य-शास्त्रांत एका क्रांतिकारक विचाराची भर टाकली असें म्हटल्यास त्यांत मुळीच अतिशयोक्ति होणार नाही. राज्य ईश्वरनिर्मित आहे, अशी जी रूढ कल्पना होती तिला नव्या कल्पनेने धक्का दिला. किंबहुना विचारक्षेत्रांतून तिला पराभूत केलें. 'राज्य मानवनिर्मित आहे. मनुष्यांनी परस्परांत केलेल्या करारांतून तें निर्माण झालें', असें या नव्या उपपत्तीचें सूत्र सांगतां येईल. ही उपपत्ति पूर्ण-पणे भौतिक स्वरूपाची होती. तिच्यामुळे धार्मिक उपपत्ति असमर्थनीय ठरविली. सामाजिक कराराच्या सिद्धान्ताने राजकीय तत्त्वज्ञानाचा मोहराच पार बदलून टाकला. हॉब्ज या इंग्रज विचारवंताने प्रथम या सिद्धान्ताचें नव्या स्वरूपांत स्पष्टीकरण केलें.

औद्योगिक क्रांतीची पूर्वतयारी

सतराव्या शतकाचा उल्लेख, 'अत्यंत संपन्न पण संतप्त शतक' असा कर-ण्यांत येतो. नवे विचार आणि नवे संशोधक यांमुळे जसें तें संपन्न बनलें होतें, तसेंच धार्मिक आणि राजकीय क्षेत्रांतील युद्धांमुळे संतप्तहि बनलेलें होतें. याच शतकांत इ. स. १६१८ ते इ. स. १६४८ पर्यंत तीस वर्षांचें धार्मिक युद्ध झालें. त्याचा शेवट वेस्ट फालियाच्या तहांत झाल्यानंतर धार्मिक युद्धांना विराम मिळाला. पण राजकीय क्षेत्रांत त्यांनी उग्र स्वरूप धारण केलें. इंग्लंड, हॉलंड, फ्रान्स, स्पेन यांच्या दरम्यान युद्धें भडकलीं. इंग्लंडमधील यादवी, पहिल्या चार्लस्चा खून, इ. स. १६८८ ची क्रांति इत्यादि घटनांचा इतिहास प्रसिद्ध आहे. अशींच लहान-मोठ्या स्वरूपाचीं यादवी युद्धें जर्मनी, फ्रान्स, रशिया इत्यादि देशांतहि घडून आलीं. सर्व युरोपभर अशांतता आणि अस्थिरता कायम होती.

हीं युद्धें आणि यादवी यांचा उलगडा त्या शतकांत झालेले महत्त्वाचे आर्थिक बदल लक्षांत घेतल्यास होऊं शकेल. पंधराव्या शतकाच्या अखेरीस स्पेन, इंग्लंड, फ्रान्स, हॉलंड इत्यादि देशांतील साहसी नाविकांनी तोपर्यंत असलेल्या अज्ञात प्रदेशांचा शोध सुरू केला होता. अमेरिका आणि हिंदुस्थान या दोन देशांचा त्यांत प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल. हे देश युरोपीय देशांच्या तुलनेने शास्त्रीय संशोधन व व्यापार या दोन्ही क्षेत्रांत मागासलेले होते. पण त्यांची निसर्गसंपत्ति अफाट होती. त्यांच्याशीं युरोपीय देशांचा व्यापार सुरू झाला. त्यांतून इंग्लंड, स्पेन, हॉलंड आणि फ्रान्स या चार देशांना भरमसाट नफा मिळूं लागला. या व्यापारवाढीच्या धोरणाचा परिणाम त्या त्या देशांतलि जुन्या सरंजामदारी अर्थव्यवस्थेवर होणें अगदीं अपरिहार्य होतें. त्यांतून सरंजामदारांविरुद्ध नव्या व्यापारी वर्गाचे वाद उत्पन्न होऊन, राजकीय घटनात्मक बदल आपल्या सोयीचे करून घेण्यासाठी त्यांची स्पर्धा सुरू झाली. इंग्लंडमध्ये ही स्पर्धा विशेष विकोपाला गेली. नव्या व्यापारी वर्गाला देशात व परदेशांतहि व्यापाराच्या बाबतींत संरक्षण देणारी राजवट हवी होती. व्यापाराच्या विकासाला मारक ठरणारे सरंजामशाहीच्या काळांतील विधिनियम आणि राजकीय संस्था या बाजूस सारून आपला मार्ग मोकळा करावयाचा होता. नव्या वसाहती, नव्या बँका, नव्या खाणी यांच्या वाढीला पोषक ठरणारें, घटनात्मक बदल करणारें पार्लमेंट आणि तें अमलांत आणणारे सत्ताधारी यांची व्यापारी वर्गाला गरज होती. या नव्या शक्तीपुढे सरंजामशाहीचे बुरूज ढासळून पडणें इष्ट आणि शक्य असलें तरी, त्यासाठीहि लहान-मोठीं यादवी युद्धें युरोपांतील जवळजवळ सर्वच देशांत घडून आलीं. त्यांत मध्ययुगीन राजकीय आणि सामाजिक संघटनांवर व्यापारी भांडवलदारीने (Commercial Capitalism) विजय मिळविला आणि पुढील शतकांतील औद्योगिक क्रांतीची पूर्वतयारी करून ठेवली.

याच शतकांत आधुनिक शास्त्रीय संशोधनाचा आणि यंत्रयुगाचाहि पाया घातला गेला. गॅलिलीओच्या दुर्बिणीचा शोध, केप्लरचा ज्योतिष ग्रंथ आणि न्यूटनचा गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धान्त यांचा विज्ञानक्षेत्राप्रमाणेच विचारक्षेत्रावरहि परिणाम घडून आला. त्याशिवाय, डेकार्ट, हॉर्वे, बॉवेल इत्यादि शास्त्रज्ञहि याच काळांतील होते. फ्रान्सिस बेकनने शास्त्रीय संशोधनाला एक

नवी दिशा दाखून दिली. विज्ञानाप्रमाणेच तत्त्वज्ञान, साहित्य, समाजशास्त्र या क्षेत्रांतहि नवा दृष्टिकोन देणारे विचारवंत या शतकांत झाले. हॉब्ज, लॉक, स्पिनोझा, लिब्निझ, पास्कल इत्यादि तत्त्वज्ञ आणि शेक्स्पिअर, मोलिअर, मिल्टन, ड्रायडन इत्यादि अभिजात साहित्यिक यांच्या नांवांचा उल्लेख केला तरी त्या शतकांतील वैचारिक महत्तेची कल्पना येऊं शकेल. त्यावरून असें वाटतें की, जणू काय मध्ययुगांत निद्रिस्त झालेली बुद्धिमत्ता सतराव्या शतकांत खडबडून जागी झाली आणि तिने संशोधन, वाङ्मयशास्त्र इत्यादि क्षेत्रांत आपलें वैभव प्रकट केलें.

हॉब्जचा नवा सिद्धान्त

हॉब्ज सतराव्या शतकांतील सर्वश्रेष्ठ राजकीय तत्त्वज्ञ होता. सामाजिक कराराच्या सिद्धान्ताचें सांगोपांग विवेचन त्यानेच प्रथम केलें. इंग्रज विचारवंतांत त्याच्यापूर्वी राजकीय तत्त्वज्ञानाचा इतका सखोल आणि मूलगामी अभ्यास कोणींहि केलेला नव्हता. त्याचा जन्म इ. स. १५८८ मध्ये वेस्टपोर्ट येथे झाला. ऑक्सफर्ड विद्यापीठाची पदवी संपादन केल्यावर अर्ल ऑफ डेव्हनशायर या सरदार घराण्यांतील मुलांच्या शिक्षकाच्या जागीं त्याची नेमणूक झाली. मधली थोडीं वर्षें वगळल्यास आयुष्याच्या अखेरपर्यंत याच घराण्याशीं त्याचा संबंध टिकून राहिला होता. गणित आणि तत्त्वज्ञान हे दोन विषय त्याच्या विशेष आवडीचे आणि अभ्यासाचे होते. डेव्हनशायरच्या सरदार घराण्यांतील लोकांबरोबर त्याने वीस वर्षें युरोपांत प्रवास केला. त्यामुळे अनेक मोठमोठे विद्वान् आणि शास्त्रज्ञ यांच्याशीं चर्चा करण्याची संधि त्याला मिळाली. गॅलिलिओच्या संशोधनाने त्याच्या विचाराला विशेष चालना मिळाली. विश्वाचें कोडें उलगडण्यास गॅलिलिओचा गतितत्त्वाचा सिद्धान्त उपयोगी पडेल अशी त्याची खात्री होती. तत्त्वज्ञान, राज्यशास्त्र, शिक्षण, गणित इत्यादि विषयांवर त्याने अनेक ग्रंथ व लेख लिहिले. त्यांत 'लेविएथन' (Leviathan) हा ग्रंथ, राजकीय तत्त्वज्ञानाचें सर्वांगपरिपूर्ण विवेचन करणारा इंग्रजींतील पहिला ग्रंथ समजला जातो. ('लेविएथन' हें एका प्रचंड जलचराचें नांव असून जुन्या करारांत त्याचा उल्लेख आढळतो. मराठींत त्यासाठी 'देवमासा' हा प्रतिशब्द सांगतां येईल. पौराणिक कथेंत उल्लेखिलेला हा प्राणी कदाचित् काल्पनिकहि

असूं शकेल. पण त्याला ' प्रचंड ', ' अवाढव्य ' असा अर्थ प्राप्त झाला आहे. सार्वभौम सत्तेसाठी हॉब्जने हा शब्द उपयोगांत आणला आहे. सार्वभौम सत्तेचें सामर्थ्य, व्यापकता आणि सर्वसमावेशकता व्यक्त करण्यासाठी त्याने हें पुराण-कथेंतील काल्पनिक जलचराचें नांव दिलें असावें.) या ग्रंथांत त्याने निसर्गा-वस्थेंतील मानवी जीवनाचें चित्र रेखाटलें असून, त्यांतून मनुष्य इतर मनुष्यांशीं सामाजिक करार करावयास कां तयार झाला असावा, याचें वर्णन दिलें आहे. त्याशिवाय, सार्वभौम सत्ता, निसर्गनियम, राज्याचे प्रकार इत्यादि विषयांचेंहि त्यांत विवेचन केलें आहे.

निसर्गावस्थेंतील मानवी जीवन

हॉब्जने निसर्गावस्थेंतील मानवी जीवनाचें वर्णन करतांना तें स्वार्थ, स्पर्धा आणि भीति यांनीं ग्रासलेलें होतें, असें म्हटलें आहे. शारीरिक आणि बौद्धिक सामर्थ्याच्या दृष्टीने निसर्गाने सर्व मनुष्यांना समान बनविलें आहे. कांही मनुष्यें शारीरिक दृष्ट्या अधिक बळकट अथवा कांही मनुष्यें बुद्धीनें अधिक तल्लख असल्याचें दिसलें तरी, त्यांच्या सर्व सामर्थ्याची गोळाबेरीज केल्यास, एका मनुष्याने दुसऱ्यापेक्षा आपण श्रेष्ठ आहों, असें समजण्याइतका त्यांच्यांत फरक दिसणार नाही. या समान सामर्थ्याच्या समान योग्यतेच्या कल्पनेमुळेच एखादें साध्य मिळण्यासाठी प्रत्येक मनुष्याच्या अपेक्षाहि सारख्याच बनतात. दोघांनाहि एकच वस्तु मिळविण्याची इच्छा उत्पन्न झाली तरी, तिचा उपभोग दोघांनाहि घेतां येणें शक्य नसतें. त्यांतूनच शत्रुत्व निर्माण होतें. एकच साध्य मिळविण्यासाठी त्यांच्या चाललेल्या अशा धडपडींतून भांडणें उद्भवून शेवटीं ते एकमेकांचा नाश करण्यास उद्युक्त होतात. प्रतिस्पर्ध्याने आपणांस शरण यावें असाहि त्यांचा प्रयत्न चालतो. ही मनोवृत्ति एकेकट्या व्यक्तीप्रमाणेच गटांतहि निर्माण होते. एक गट दुसऱ्या गटाच्या ताब्यांतील मालमत्ता, शेती, घरें बळकवण्याचा प्रयत्न करतो. दुसऱ्या व्यक्तीच्या अथवा गटाच्या श्रमाची लुबाडणूक करावी हा हेतु त्याच्या बुडाशीं असतो. त्यांतूनच पुढे, जीवितहानि आणि स्वातंत्र्यहानि यांच्या कल्पनाहि उद्भवतात. अशा वादांत दोन व्यक्ति अथवा दोन गट यांना परस्परांविषयी भीति वाटणें साहाजिक असतें. आक्रमण करणारे आणि ज्यांच्यावर आक्रमण होतें ते अशा दोघांनाहि

एकमेकांचा धोका पोचण्याची धास्ती वाटूं लागते. या भीतींतून मुक्त व्हावयाचा एक मार्ग म्हणजे सामर्थ्याच्या जोरावर जेवढ्या जास्त लोकांना आपल्या दडपणाखाली ठेवतां येईल तेवढे ठेवण्याचा प्रयत्न करणें. याच संदर्भात आणखी एक मुद्दा लक्षांत घेण्यासारखा आहे. आपल्या गटांतील लोकांनी आपल्याला मान द्यावा, आपली कीर्ति गावी, अशीहि मनुष्याला इच्छा असते. ती सहजासहजीं मान्य केली गेली नाही तर, सामर्थ्याच्या जोरावर ती मान्य करावयास भाग पाडण्याचा तो प्रयत्न करतो.

वरील विवेचनाचा निष्कर्ष असा की, निसर्गावस्थेंत मनुष्याच्या मनांत स्पर्धा, भीति आणि कीर्तीची अभिलाषा अशा तीन भावना प्रामुख्याने असतात. भांडणें उद्‌भवण्यास याच तीन गोष्टी कारणीभूत होतात. स्पर्धाप्रवृत्तीमुळे दुसऱ्यांच्या वस्तूंचा अपहार करण्याची आक्रमक वृत्ति बळावते. भीतीच्या भावनेमुळे आत्मसंरक्षणाची तरतूद करण्याची इच्छा उत्पन्न होते आणि कीर्तीच्या अभिलाषेंतून आत्मप्रतिष्ठा, मानसन्मान यांविषयीच्या कल्पना वाढतात. स्पर्धेत यश मिळविण्यासाठी मनुष्य अत्याचारी मार्गांचा अवलंब करून प्रतिस्पर्ध्याचीं बायकामुलें, जनावरें बळकावतो. भीतीच्या भावनेंतून मुक्त होण्यासाठी प्रतिकाराची तयारी करतो आणि आत्मप्रतिष्ठा प्राप्त व्हावी म्हणून दुसऱ्यांना खुष करण्याचा मार्ग अनुसरतो.

या निसर्गावस्थेंत मनुष्यावर कोणतीहि सार्वभौम सत्ता नसते. त्यामुळे स्पर्धा, भीति आणि कीर्तीची इच्छा या भावनांचेंच राज्य चाललेलें असतें. सतत भांडणें, युद्धें आणि अत्याचार यांचेच प्रकार घडत असतात. एक मनुष्य दुसऱ्या मनुष्याविरुद्ध भांडणाच्या पवित्र्यांत उभा असतो. दुसऱ्याच्या वस्तु हस्तगत करण्यासाठी आक्रमण आणि आपल्या वस्तु दुसऱ्यास घेतां येऊं नयेत म्हणून प्रतिकाराची तयारी, यांपैकीं कोणत्या तरी अवस्थेंत मनुष्याला सदोदित राहावें लागतें. सर्वत्र अविश्वासाचें, असुरक्षिततेचें वातावरण असतें. अशा अशांततेच्या परिस्थितींत उद्योगधंदे, शास्त्रीय शोध, संस्कृति, कला यांचा संपूर्ण अभाव असतो, हें निराळें सांगण्याची आवश्यकता नाही. जगाविषयी अज्ञान आणि सामाजिक जीवनाचा अभाव हेंच त्या काळाचें वैशिष्टय सांगतां येईल. त्यामुळे अत्याचाराची भीति व धोका मनुष्याच्या मनांत घर करून

बसलेला असतो. मानवी जीवन एकाकी, दरिद्री, ओंगळ, पशुतुल्य आणि दुःसह बनलेलें असतें.

निसर्गावस्थेंतील मनुष्यजीवनाचें हें चित्र भडक अथवा अतिशयोक्त आहे असें समजण्याचें कारण नाही. मनुष्य प्रवासाला निघाला म्हणजे स्वसंरक्षणाची तयारी करून निघतो आणि रात्रीं झोपतांना कड्याकुलपें दरोबस्त लावून झोपतो. या कृतींमागे त्याच्या मनांतील कोणत्या भावना दडलेल्या असतात? भीति, अविश्वास, आक्रमणाची जाणीव, प्रतिकाराची इच्छा याच ना? राज्यसत्ता स्थापन झालेल्या काळांतील ही परिस्थिति, तर निसर्गावस्थेंत त्या भावना मनुष्याच्या मनांत अधिक तीव्रतेने वास करीत असतील, यांत आश्चर्य कसलें? त्या अवस्थेंत सामाजिक नीतिनियम अस्तित्वांत नव्हते. राज्य नसल्यामुळे राज्याचे विधिनियमहि नव्हते. त्यामुळे न्याय, अन्याय, सत्य, असत्य या मूल्यांना कांहीच स्थान नव्हतें. 'बळी तो कानपिळी' हाच न्याय.

सामाजिक करार

हॉब्जने वरीलप्रमाणे निसर्गावस्थेंतील मानवी जीवनाचें वर्णन केलें आहे. या शोचनीय व दुःसह अवस्थेंतून बाहेर पडण्यासाठी मनुष्यांनी आपसांत करार केला व त्यांतूनच सार्वभौम सत्तेची उत्पत्ति झाली असा त्याचा सिद्धान्त आहे. निसर्गावस्थेंत प्रत्येक व्यक्ति आपल्या इच्छेप्रमाणे कृत्य करते. त्याच्या संरक्षणाची हमी देणारी संस्था अथवा सत्ता नसल्यामुळे स्वसंरक्षणाचें कोणतेंहि कृत्य करण्याचा त्याला अधिकार असतो. त्यामुळे प्रत्येकाचा सर्वांविरुद्ध आणि सर्वांचा एकमेकांविरुद्ध सतत संघर्ष चालू असे. मनःपूत आचरण हाच निसर्गनियम म्हणून समजण्यांत येत असे. मानवी बुद्धीच्या विरुद्ध हा नियम आहे. मानवी बुद्धीला शांतता प्रिय असते आणि ती प्राप्त करण्याची तिची धडपड चालू असते. शांतता प्रस्थापित करणें आणि ती कायम टिकविणें हा निसर्ग-नियम बुद्धीला पटणारा नियम ठरतो. अर्थात् त्यासाठी त्याला निसर्गावस्थेंत मिळालेले अधिकार कांही प्रमाणांत सोडण्यास तयार व्हावें लागणार हें उघड आहे. निसर्गावस्थेंत त्याला अनिर्बंध स्वातंत्र्य असतें. पण शांतता प्रस्थापित करावयाची असेल तर, या स्वातंत्र्यावर कांही बंधनें लादून घ्यावीं लागणार. दुसऱ्यांचें स्वातंत्र्य आणि अधिकार हीं मान्य करावीं लागतील. अशा स्थितींत

दुसऱ्यावर आक्रमण करणें हें अन्यायाचें ठरेल. पण हें सर्व घडून कसें येणार ? त्यासाठी एका मनुष्याने दुसऱ्या मनुष्याशीं कांही करार करावा लागेल. करार न मोडण्याचें अभिवचन द्यावें लागेल. अशा प्रकारें मनुष्यांनी एकमेकांना आपले कांही अधिकार देणें यालाच ' करार ' असें म्हणतात.

पण केवळ ' करार ' करून काम भागत नाहीं. त्यांची अमलबजावणी करणें, ते पाळणें याला महत्त्व आहे. करार पाळले गेले नाहीत तर ते व्यर्थच समजले पाहिजेत. करार पाळणें म्हणजेच न्यायाचें मूल्य मान्य करणें होय. न्याय-अन्यायाची हीच कसोटी. पण करारभंग केल्यास शिक्षा करणारी एखादी शक्ति-सत्ता—अस्तित्वांत आली तरच त्यांचें पालन यथायोग्य होण्याची शक्यता. अशी सत्ता निसर्गावस्थेंत नव्हती म्हणून तर तें जीवन दुःसह बनलेलें होतें. अशा सत्तेच्या अभावी मनुष्यांनी एकमेकांशीं केलेले व्यवहार फुकटच ठरतील. यासाठीच सार्वभौम सत्तेची गरज असते.

हॉब्जच्या मतें सामाजिक करार एकच असून त्याची मुख्य अट खालील-प्रमाणे आहे : ' मी माझ्यावर सत्ता गाजविण्याचा अधिकार या (अमूक) व्यक्तीला किंवा व्यक्तिसमूहाला द्यावयास तयार आहें. पण एका अटीवर. तूंहि (समाजांतील दुसरी व्यक्ति) तुझ्यावर सत्ता गाजविण्याचा स्वतःचा अधिकार त्याच व्यक्तीला अगर व्यक्तिसमूहाला देऊन तिची सत्ता मानावयास तयार असशील तर...' या अटीप्रमाणे केलेल्या करारामुळे राज्य (Common Wealth) निर्माण झालें. हा करार म्हणजे व्यक्तीच्या सर्व निसर्गदत्त अधिकारांचें सार्वभौम सत्तेला केलेलें समर्पण होय.

समाजांत अशी सामाजिक सत्ता स्थापन झाली म्हणजे आक्रमणाची भीति उरणार नाही. उद्योगधंदे, शेती, शास्त्र, कला यांची प्रगति करण्यास वाव मिळेल. सर्वांच्या इच्छाआकांक्षा एकमुखी बोलल्या जातील ; त्यांत सुसंगति राहील.

सार्वभौम सत्ता

निसर्गावस्थेंतील भयानक परिस्थितींतून आपली सोडवणूक व्हावी म्हणून मनुष्यांनी आपसांत करार केला व त्यांतूनच राज्य निर्माण झालें, हा हॉब्जचा पहिला सिद्धान्त आहे. सार्वभौम सत्तेसंबंधी केलेलें विवेचनहि या सिद्धान्ताला

पूरक आणि पोषक ठरेल असेंच त्याने केलें आहे. सामाजिक कराराचा परिणाम म्हणजे सार्वभौम सत्तेचा जन्म. मनुष्यांनी करार करून ज्या व्यक्तीकडे अथवा व्यक्तिसमूहाकडे आपले निसर्गदत्त अधिकार सोपविले ती सार्वभौम सत्ता होय. मनुष्यांनी एकदा परस्परांत करार केल्यानंतर त्यांना तो स्वतःच्या इच्छेनुसार मोडतां येणार नाही. कारण त्यांनी असा अधिकार करारांतील अटींप्रमाणे सार्व-भौम सत्तेला समर्पित केलेला असतो. म्हणून अयोग्य वाटला तरीहि, मनुष्यांना करार मोडण्याचा नंतर अधिकार उरत नाही. 'सार्वभौम सत्ता एका व्यक्तीकडे असो अथवा व्यक्तिसमूहाकडे असो', असें जरी हॉब्जनें म्हटलें असलें तरी, तो राजसत्तेचा कट्टा पुरस्कर्ता होता. त्यामुळे एकदा राजाला दिलेला सार्वभौमत्वाचा अधिकार जनतेला परत घेतां येत नाही, याचा स्पष्ट अर्थ असा की, सार्वभौम सत्ता कशीहि असली तरी, जनतेला तिचा विरोध करण्याचा अधिकार उरत नाही. हॉब्जला हेंच प्रतिपादन करावयाचें होतें. इंग्लंडमधील तत्कालीन स्फोटक परिस्थिति आणि राजसत्तेविरुद्ध खवळलेलें लोकमत लक्षांत घेऊन हॉब्जने क्रांतीला विरोध केला. राजसत्ता नष्ट झाली तर सर्वत्र अराजक माजेल अशी त्याला भीति वाटत होती. 'लेविएथन' हा ग्रंथ इ. स. १६५१ मध्ये प्रसिद्ध झाला. ह्यापूर्वीच दोन वर्षें इंग्लंडमध्ये पहिल्या चार्लस्‌ला फाशीं दिलें होतें. त्या वेळच्या यादवीचें भयानक चित्र त्याच्या नजरेसमोर ताजें होतें.

हॉब्जने सार्वभौम सत्तेचे गुणविशेष पुढीलप्रमाणे सांगितले आहेत : सार्व-भौमत्व निरंकुश, अविभाज्य, अक्षय आणि अदेय असतें. त्यांत कोणाचीहि भागीदारी असूं शकत नाही. म्हणून मिश्र राज्यपद्धति किंवा नियंत्रित राजसत्ता वगैरेसारखे जे प्रकार सुचविण्यांत येतात ते सर्व अयोग्य आणि चूक आहेत. ज्या सत्तेंत भागीदारी असते ती सर्वश्रेष्ठ ठरूंच शकणार नाही. म्हणून अविभाज्यता हा सार्वभौमत्वाचा महत्त्वाचा गुण समजला पाहिजे. राज्याचे विधिनियम आणि समाजाचे नीतिनियम हे सर्व सार्वभौम सत्ताच निर्माण करते. हा अधिकार इतरांना पोचूं शकत नाही. सार्वभौम सत्तेची इच्छा म्हणजेच विधिनियम होय. ते पाळण्याचें बंधन प्रजेवर असतें. सार्वभौम सत्ता अनियंत्रित असते. राज्यांत या सत्तेशिवाय दुसरी सत्ता अस्तित्वांत असूं शकत नाही. सार्वभौम सत्ता अदेय असते ; म्हणजे ती इतरांना देतां येत नाही. शासनसंस्थेला सर्व अधिकार मूळ सार्वभौम सत्तेकडूनच प्राप्त झालेले असतात. विशिष्ट कार्या-

पुरतेच ते शासनसंस्थेला मिळालेले असतात. प्रजेचें संरक्षण आणि शांततारक्षण कसें आणि कोणत्या मार्गांनी करावयाचें, हें ठरविण्याचे सर्व अधिकार सार्वभौम सत्तेलाच असतात. प्रजेला कोणत्या क्षेत्रांत किती स्वातंत्र्य असावें हेंहि हीच सत्ता ठरविते. त्याचप्रमाणे न्यायदानाचा निर्णायक व अंतिम अधिकार, युद्ध पुकारणें, शांतता-तह करणें, मंत्र्यांची निवड करणें, वरिष्ठ अधिकाऱ्यांच्या नेमणुका करणें इत्यादींसंबंधी सर्व अधिकार सार्वभौम सत्तेकडेच असतात.

सार्वभौम सत्तेची आणखी एक बाजू हॉब्जने प्रतिपादन केली आहे. सार्वभौम सत्तेला कोणीहि प्रतिकार करूं शकत नाही आणि तसा कोणीं केला तरी तो समर्थनीय ठरूं शकत नाही, असें त्याने मत मांडलें आहे. सामान्यतः शासनसंस्थेकडून समाधानकारक काम झालें नाही म्हणजेच प्रजेची प्रतिकाराची भावना जागृत होते. शासनसंस्था प्रजेचें संरक्षण करूं शकत नसेल, प्रजेंत शांतता प्रस्थापित करण्यास असमर्थ असेल तर, अशा वेळीं प्रजेकडून प्रतिकाराची भाषा बोलली जाते. हा प्रतिकार कृतींत उतरला आणि त्यामुळे सार्वभौमाला (Sovereign) सत्ता गमावण्याचा प्रसंग आला, तर राज्यांत सार्वभौम सत्ता राहणार नाही आणि सत्ता नाही. म्हणून तिची प्रजाहि ' प्रजा ' या संज्ञेला पात्र ठरणार नाही. अशा स्थितींत फिरून ' बळी तो कान पिळी ' हा निसर्गावस्थेंतील न्याय अमलांत येऊन प्रजेला अराजकाच्या गर्तेंत पडावें लागेल. म्हणून सार्वभौम सत्तेला प्रतिकार करणें असमर्थनीय आहे, असें हॉब्जने प्रतिपादन केलें आहे. सार्वभौम सत्तेला संपूर्ण मान्यता देणें अथवा अराजक पत्करणें या दोन पर्यायांपैकी एक स्वीकारण्याशिवाय मनुष्याला गत्यंतर नाही, असाच हॉब्जच्या म्हणण्याचा मथितार्थ आहे.

राज्याचे प्रकार

हॉब्जने राज्याचे तीन प्रकार मानलेले आहेत : राजसत्ता, लोकसत्ता आणि महाजनसत्ता[1]. सार्वभौम सत्ता एकाच व्यक्तीकडे असेल तर ती राजसत्ता, ती अनेक लोकांकडे असेल तर लोकसत्ता आणि कांही निवडक लोकांकडे असेल तर महाजनसत्ता, असे हे तीन प्रकार आहेत. यापेक्षा निराळा राज्यप्रकार असूं शकत नाही. या तिन्ही प्रकारांत फरक कमीअधिक सत्तेचा नसतो. कारण सार्वभौम सत्ता असणें हें तर राज्याचें मूलभूत तत्त्व आहे. फरक फक्त सोयीचा आणि

योग्यतेचा असतो. या तिन्ही प्रकारांची तुलना केल्यानंतर अधिक सोयीची आणि कार्यक्षम राजसत्ता ठरते. त्याचीं अनेक कारणें सांगतां येतील. राजाला राज्यांतील जास्तींत जास्त योग्यतेच्या व्यक्तीचा सल्ला घेणें शक्य असतें. त्यामुळे त्याच्या हातून घडणारी कृति अधिक योग्य आणि काळजीपूर्वक होण्याची शक्यता असते. उलट लोकसत्ताक राजवटींत लोकसभेच्या (Assembly) अनेक सभासदांच्या अनेक सूचना मिळून शेवटीं त्यांतून प्रत्यक्ष निष्पन्न फारच थोडें होतें आणि त्यासाठीहि जोराचे वादविवाद आणि भावनात्मक भडक भाषणें करावीं लागतात. अशा भावनाप्रधान मनःस्थितींतील सभासद योग्य मार्ग कसा सुचवूं शकतील ? त्यामुळे लोकसभेचे निर्णय राजाच्या निर्णयाप्रमाणे शांत चित्ताने आणि गांभीर्य-पूर्ण घेतलेले नसतात. त्यांत विचारापेक्षा प्रक्षोभ अधिक असतो. शिवाय लोक-सभेची सर्व चर्चा उघड उघड चालत असल्यामुळे कांही गुप्त सल्लामसलतीला त्यांत मुळीच वाव राहत नाही. राजसत्तेचें आणखी एक वैशिष्ट्य म्हणजे राजाने घेतलेल्या निर्णयांत विसंगति नसते. असलीच तर मानवी स्वभावाला धरून असेल तेवढीच. पण लोकसभेच्या निर्णयामागे, वैयक्तिक हितसंबंध, हेवेदावे, द्वेष वगैरे असल्यामुळे त्यांत विसंगति राहण्याचा विशेष संभव. सभासदांचे हित-संबंध, हेवेदावे बदलले की पूर्वीचा निर्णय बदलून निराळा निर्णय घेतला जातो. अशा विसंगतीमुळे मतभेद अधिक तीव्र बनत जातात. त्यांतून भांडणें व नंतर यादवी यांसारखे प्रसंग देशावर ओढवतात.

राजसत्ता लहरी व पक्षपाती असूं शकतें, असा आक्षेप घेतला जातो. हा आक्षेप सत्य आहे असें मानलें तरी, त्यामुळे याच आक्षेपांतून लोकसत्ता कशी सुटूं शकेल ? राजसत्तेंत पक्षपात केलाच तर एकच व्यक्ति करूं शकेल. उलट लोकसत्तेंत जेवढे अधिक सभासद तेवढा अधिक पक्षपात होण्याचा संभव वाढणार. राजाचें लांगुलचालन करून फायदा पदरांत पाडून घेणारे जसे लोक असतात, तसेच आपल्या वक्तृत्वाच्या जोरावर लोकसभेला खुष करून फायदा कमावणारेहि असतातच ना ? शिवाय, या सभासदांना परस्परप्रशंसा कमी प्रिय असते असें मुळीच नाही. राजसत्ता कांही प्रसंगीं गैरसोयीची आणि राष्ट्राच्या नुकसानीला कारणीभूत ठरणारी असते, असा एक आक्षेप घेतला जातो. हा प्रसंग म्हणजे अज्ञान राजपुत्र गादीवर बसतो तेव्हाचा. अज्ञान राजा स्वतः चांगलें आणि वाईट ओळखूं शकत नाही. सल्लागार जो सल्ला देईल त्याप्रमाणे त्याचा

राज्यकारभार चालतो. त्यांतून राज्याचें हित होईलच याची खात्री नसते. उलट सल्लागारांचीं भांडणें व शेवटीं यादवी असेच प्रकार होण्याचा संभव. पण हाहि आक्षेप मूलभूत ठरत नाही. कारण मृत्यूपूर्वी राजाने अज्ञान राजपुत्राच्या शिक्षणाची आणि राजाच्या मार्फत सत्ताधिकार वापरणारांची योग्य निवड करून ठेवली तर वरील धोका सहज टळण्यासारखा आहे आणि त्यानंतरहि प्रजेंत भांडणें उद्भवलींच तर त्याचा दोष राजसत्तेच्याऐवजी प्रजेच्याच माथीं मारला पाहिजे. कारण, तिच्या राजद्रोही वर्तनामुळेच गोंधळ आणि अराजक माजण्याचा संभव असतो. सार्वभौम सत्ता, मग ती अज्ञान राजपुत्राच्या हातीं असो अथवा सज्ञान राजाच्या, ती शिरोधार्य मानलीच पाहिजे, हा दंडक प्रजेनेच स्वतः होऊन मोडला व स्वतःवर अराजकाचें संकट ओढवून घेतलें तर त्याला राजसत्ता जबाबदार ठरूं शकणार नाही.

विधिनियम

हॉब्जने राज्य आणि शासनसंस्था यांत भेद केलेला नाही. त्यामुळे शासनसंस्था नष्ट होणें म्हणजे राज्यच नष्ट होणें असें हॉब्जला वाटतें. शांतता आणि सुरक्षितता यांसाठी मनुष्यांनी करार करून राज्य निर्माण केलें. ही व्यवस्था कृत्रिम असली तरी निसर्गावस्थेंतील अराजकांतून बाहेर पडण्यासाठी आवश्यक होती. अर्थात् या कृत्रिम व्यवस्थेच्या कार्यसुकरतेसाठी कांही कृत्रिम नियमहि तयार करणें जरूर असतें. त्यांनाच राज्याचे विधिनियम म्हणावयाचें. मनुष्यांना एकमेकांशीं संबंधित ठेवण्यासाठी या बंधनांची गरज असते.

विधिनियम म्हणजे राज्याची आज्ञा. ती पाळण्याचें बंधन राज्यांतील प्रत्येक व्यक्तीवर असतें. प्रजेने अमूक गोष्ट अमलांत आणावी अथवा अमूक अमलांत आणूं नये यासंबंधीचे हे नियम असतात. ते करण्याचा आणि अमलांत आणण्याचा अधिकार फक्त राज्यालाच असतो. पण राज्य अव्यक्त आहे. त्याचें मूर्तस्वरूप जी सार्वभौम सत्ता तिने हें काम करावयाचें असतें. नियम तयार करण्याचा अधिकार जसा सार्वभौम सत्तेलाच फक्त असतो, तसाच ते रद्द करण्याचाहि अधिकार याच सत्तेला असतो. ते इतर कोणालाहि रद्द ठरवितां येणार नाहीत. सार्वभौम सत्तेवर कोणत्याहि विधिनियमांचें बंधन नसतें. तिला जाचक वाटणारे विधिनियम ती केव्हाहि रद्द करूं शकते अथवा त्यांत आवश्यक तो बदल

करूं शकते. विधिनियमपालनाचें बंधन सार्वभौम सत्तेलाहि लागू केलें तर एखाद्या व्यक्तीने स्वतःच्या हातांनीच स्वतःला बांधून घेण्यासारखा तो प्रकार होईल. एखादी प्रथा अथवा रूढि अनेक वर्षे चालू आहे म्हणून तिला विधिनियमाचा दर्जा प्राप्त होऊं शकत नाही. सार्वभौम सत्ता आवश्यक वाटल्यास या रूढीच्या विरोधी विधिनियम करून ती रद्द ठरवूं शकते.

निसर्गनियम आणि राज्याचे विधिनियम हे एकमेकांशीं निगडित असतात. अर्थात् राज्य अस्तित्वांत आल्यावर सार्वभौम सत्तेने विधिनियम तयार केलेले असल्यामुळे त्यांचा दर्जा श्रेष्ठ असतो. समता, न्याय, कृतज्ञता आणि इतर नैतिक गुण यांवर निसर्गनियम आधारलेले असतात. खऱ्या अर्थाने त्यांना नियमहि म्हणतां येणार नाही. निसर्गावस्थेंतून बाहेर पडूं इच्छिणाऱ्या मनुष्यांच्या मनाचे ते गुणधर्म आहेत. या गुणांना विधिनियमांचा दर्जा राज्याच्या स्थापनेनंतरच प्राप्त होतो. वरील गुणांचा अर्थ लावून ते अमलांत आणण्याचा अधिकार फक्त राज्यालाच असूं शकतो. उलट, राज्यांतील प्रत्येक व्यक्ति न्याय, समता इत्यादि गुणांचा अर्थ आपापल्या इच्छेनुसार लावण्याचा प्रयत्न करील तर, राज्यांत अनवस्थाप्रसंग कोसळल्याशिवाय राहणार नाही. किंबहुना त्या स्थितीला राज्यहि म्हणतां यावयाचें नाही. म्हणून विधिनियम कोणत्या गुणांवर आधारावयाचे आणि त्यांची अमलबजावणी कशी करावयाची, याचे सर्व अधिकार फक्त सार्वभौम सत्तेलाच असतात. अर्थात् निसर्गनियमाचा आधार राज्याचे विधिनियम तयार करतांना घेतला पाहिजे आणि तो तसा घेतलाहि जातो. म्हणून निसर्गनियम आणि विधिनियम हे परस्परांपासून वेगळे नसून एकाच वस्तूच्या दोन बाजू आहेत. त्यांत फरकच करावयाचा तर असें म्हणतां येईल की, निसर्गनियम अलिखित असतात, तर विधिनियम लिखित असतात. अर्थात् विधिनियम म्हणजे केवळ शब्द नव्हेत, तर त्यांमागील उद्देशहि लक्षांत घेणें जरूर असतें.

हॉब्जच्या विचारांतील मुख्य सूत्रें

हॉब्जने राज्यशास्त्रांतील अनेक विषयांची सखोल चर्चा केली आहे. त्यांच्या अंगोपांगांचें सर्वांगीण विवेचन केलें आहे. शिवाय, त्यानें सामाजिक कराराचा

अंगदी अभिनव सिद्धान्त मांडला. त्याला आनुषंगिक सार्वभौमत्व, विधिनियम, निसर्गनियम यांचाहि विचार केला आहे. या सर्व विचारांतील मुख्य सूत्रें खालीलप्रमाणें सांगतां येतील :—

(१) राज्य अस्तित्वांत येण्यापूर्वी लोक निसर्गावस्थेंत राहत होते. तें जीवन एकाकी, दरिद्री, ओंगळ आणि पशुतुल्य होतें. (२) त्यांतून बाहेर पडण्यासाठी मनुष्यांनी करार करून राज्य निर्माण केलें. (३) समाज व राज्य हीं दोन्हीहि या करारामुळे एकदमच अस्तित्वांत आलीं. (४) सामाजिक करारांचें फलस्वरूप म्हणजे सार्वभौम सत्ता. ही सत्ता कोणत्याहि अटींनी निर्बंधित वा मर्यादित झालेली नसते. (५) सार्वभौमत्व निरंकुश, अविभाज्य, अक्षय, निरपवाद आणि अदेय असतें. (६) सार्वभौम सत्तेची इच्छा म्हणजेच विधिनियम. (७) सामाजिक करार एकदा केल्यानंतर तो ज्यांनी केला त्यांनाहि मोडतां येत नाही. या करारानेच, व्यक्तीने सर्व अधिकार सार्वभौम सत्तेला देऊन टाकलेले असतात. (८) सार्वभौम सत्तेला कोणत्याहि परिस्थितींत विरोध करणें अवैध ठरतें. (९) सार्वभौम सत्ता एका व्यक्तीकडे अथवा लोकसभेसारख्या संघटनेकडे असूं शकते. (१०) लोकसत्ताक राज्यापेक्षा राजसत्ता श्रेष्ठ दर्जाची आहे.

हॉब्जच्या विचारांतील गुणदोष

हॉब्जने धार्मिक कल्पनांना बाजूस सारून राज्याची भौतिक मीमांसा केली. हा त्याच्या विचारांतील सर्वश्रेष्ठ गुण म्हटला पाहिजे. त्यांत त्याची स्वतंत्र बुद्धिमत्ता, कल्पकता आणि विचारांची व्यापकता दिसून येते. सामाजिक कराराचा उल्लेख प्राचीन ग्रीसमधील सोफिस्ट तत्त्वज्ञांच्या लिखाणांत आढळतो. एपिक्युरियन तत्त्वज्ञांनीहि या सिद्धान्ताची चर्चा केली आहे. पण या सिद्धान्ताला अधिक व्यापक अर्थ हॉब्जनेच प्राप्त करून दिला. असें असलें तरी, त्याचें विवेचनहि कांही ठिकाणीं सदोष झालें आहे. तसेच, कांही निष्कर्ष काढतांना त्याने अपसिद्धान्तांची गल्लत केलेली दिसून येते. उदाहरणार्थ, ‘मनुष्य स्वभावतः अत्यंत स्वार्थी आहे’ हें त्याने केलेलें निदान अर्धसत्य आहे. मनुष्य बुद्धिनिष्ठ आणि समाजप्रियहि आहे. ‘राजाला विरोध दर्शविणें म्हणजे राज्याच्या नाशाला प्रवृत्त होणें,’ असें त्याने गृहीत धरलें आहे. हें विधान

वस्तुस्थितीला धरून होत नाही. राजा आणि राज्य एकरूप समजण्यांत त्याची गल्लत झाली आहे. म्हणूनच त्याने असा एकांगी निष्कर्ष काढला आहे. त्यामुळे अनियंत्रित व जुलमी राजसत्तेचेंहि समर्थन केलें जातें, हें त्याने लक्षांत घेतलें नसावें. किंवा तसें त्याने हेतुपुरःस्सर समर्थन केलें असलें पाहिजे. हेतु कांहीहि असला तरी, अनियंत्रित राजसत्तेला पायबंद घालण्याचा प्रजेचा अधिकार नाकारणें म्हणजे हुकूमशाहीचें समर्थन करण्यासारखेंच आहे. 'सार्वभौम सत्तेची इच्छा म्हणजेच विधिनियम,' असें एक समीकरण त्याने मांडलें आहे. तें पूर्णांशाने बरोबर ठरत नाही. कारण राज्यांत विधिनियमांशिवाय, अनेक शतकांच्या प्रथा, नीतिकल्पना आणि प्रस्थापित जीवनमूल्यें अस्तित्वांत असतात. त्यांना सर्वस्वी नाकारणें इष्ट नसतें आणि शक्यहि नसतें. बदलत्या कालौघानेच त्यांत क्रमाक्रमाने बदल घडून येण्याची शक्यता असते.

नियंत्रित राजसत्तेचा पुरस्कर्ता : जॉन लॉक

एक नव्हे, दोन करार

हॉब्जनंतर सामाजिक कराराच्या सिद्धान्ताचें प्रतिपादन करणारा दुसरा श्रेष्ठ राजकीय तत्त्वज्ञ जॉन लॉक होय. पण या दोघां इंग्रज विचारवंतांच्या दृष्टिकोनांत आणि प्रतिपादनांत फार मोठा फरक आहे. दोघांचीं गृहीत तत्त्वें आणि त्यांवरून त्यांनी काढलेले निर्णय परस्परविरोधी आहेत. 'सार्वभौम सत्तेविरुद्ध कोणत्याहि परिस्थितींत प्रतिकार करण्याचा प्रजेला अधिकार पोचत नाही,' असें प्रतिपादन करून हॉब्जने अनियंत्रित राजसत्तेचें समर्थन केलें आहे. उलट, 'राजाने प्रजेच्या न्याय्य अधिकारांविरुद्ध वर्तन केल्यास त्याला पदच्युत करण्याचा जनतेला मूलभूत अधिकार आहे', असें लॉकने प्रतिपादन केलें आहे. 'जनतेच्या संमतीवरच राजसत्ता अधिष्ठित असते' हें राज्यशास्त्रांतील अत्यंत महत्त्वाचें तत्त्व सांगून लॉकने जनतेच्या क्रांतीचा पुरस्कार केला आहे.

हॉब्ज आणि लॉक हे दोघेहि समकालीन होते. दोघांवरहि आपल्या राजकीय मतांच्या आग्रही प्रतिपादनामुळे देशांतून परागंदा होण्याची पाळी आली. दोघांनीहि विपुल ग्रंथलेखन करून राजकीय तत्त्वज्ञानांत अत्यंत महत्त्वाची

भर घातली. सतराव्या शतकांतील इंग्लंडमधील यादवी आणि तिचे समाजावर झालेले बरेवाईट परिणाम दोघांनाहि अनुभवावयास मिळाले. पण त्या यादवीची परिणति इ. स. १६८८ च्या 'रक्तहीन राज्यक्रांती 'त (Bloodless Revolution) झालेली फक्त लॉकनेच पाहिली. हॉब्ज त्यापूर्वीच मरण पावला होता. दोघांचें शिक्षण, आरंभीचें जीवन यांतहि बरेंच साम्य आढळतें. लॉकचा जन्म इंग्लंडमधील एका छोट्या जमीनदार घराण्यांत इ. स. १६३२ मध्ये झाला. त्याचे वडील कायदेपंडित होते. ऑक्सफर्ड येथें पदवी संपादन केल्यावर खाइस्ट कॉलेजमध्ये लॉकने टयूटरचें काम केलें. त्याला शास्त्रीय संशोधन आणि प्रयोग यांची विशेष आवड होती. त्याने डेकॉर्टच्या ग्रंथांचें अध्ययन आणि रसायनशास्त्र, वैद्यकशास्त्र यांचाहि अभ्यास केला. पण त्याशिवाय तत्त्वज्ञान, राज्यशास्त्र, शिक्षणशास्त्र यांचाहि सखोल अभ्यास केला होता. कांही काळ त्या वेळच्या व्हिग पक्षाचा प्रमुख लॉर्ड शाफ्टस्‌बरी याचा चिटणीस म्हणूनहि त्याने काम केलें. त्यामुळे त्याला राज्यघटना आणि प्रत्यक्ष राजकारण यांचा भरपूर अनुभव मिळाला. लॉर्ड शाफ्ट्सबरी प्रॉटेस्टंट पंथाचा पुरस्कर्ता होता. दुसऱ्या चार्लस्‌च्या काळांत रोमन कॅथॉलिक पंथाला राजाश्रय मिळाल्यामुळे शाफ्टस्‌बरीला अर्थमंत्रिपद सोडून फ्रान्स, हॉलंड वगैरे देशांत निघून जावें लागलें. देशांतील एकंदर गढूळ झालेली राजकीय परिस्थिति पाहून लॉकहि त्याच्याबरोबर परदेशांत निघून गेला. त्याच काळांत त्याने ग्रंथरचना केली. इ. स. १६८८ च्या राज्यक्रांतीनंतर तो परत इंग्लंडला गेला. नव्या राजवटींत त्याला मोठ्या अधिकारावरहि काम करण्याची संधि मिळाली. 'टू ट्रीटाईज़ ऑन गव्हर्मेंट' (Two Treaties on Government) हा त्याचा ग्रंथ राजकीय वाङ्मयांत विशेष प्रसिद्ध आहे. लॉकच्या काळांत दोन राजकीय तत्त्वें प्रचलित होतीं : रॉबर्ट फिल्मरने राजाच्या दैवी अधिसत्तेचा जुनाच सिद्धान्त नव्या स्वरूपांत मांडला होता आणि हॉब्जने राजसत्तेवरील दैवी वलय नाहीसें केलें तरी, राजाची सत्ता अनियंत्रित असल्याचें प्रतिपादन केलें होतें. हे दोन्ही विचारप्रवाह तात्त्विक दृष्टीने अगदी परस्परभिन्न होते. एकाचें अधिष्ठान धार्मिक कल्पना होतें तर दुसऱ्याचें सामाजिक करार. पण त्या दोन्हींचा व्यावहारिक परिणाम मात्र एकच होण्याची शक्यता होती, आणि तो म्हणजे प्रस्थापित राजाची अनियंत्रित सत्ता टिकविणें. पण सतराव्या शतकांतील समाजाचें बदलतें

आर्थिक स्वरूप आणि त्यामुळे प्रजेच्या वाढत्या राजकीय आकांक्षा यांच्या दृष्टीने वरील दोन्ही विचारप्रवाह अपुरे होते. किंबहुना नव्या व्यापारीवर्गाच्या हिताला ते बाधकहि होते. त्यासाठी नव्या राजकीय तत्त्वज्ञानाची गरज होती. विशेषतः नियंत्रित राजसत्तेचा पुरस्कार करणारें राजकीय तत्त्वज्ञान आवश्यक होतें. तें कार्य लॉकने केलें. त्याने इ. स. १६८८ च्या 'महान् राज्यक्रांती' चें समर्थन करून अन्यायी राजसत्ता बदलून टाकण्याचा प्रजेला अधिकार असल्याचें प्रतिपादन केलें. त्याचा परिणाम केवळ इंग्लंडमधील परिस्थितीपुरताच मर्यादित राहिला नाही. युरोपांतील इतर देशांवरहि तो घडून आला. फ्रेंच राज्यक्रांति केवळ लॉकच्या विचारांमुळे घडून आली असें म्हणणें कांहीसें अतिव्याप्त ठरण्याचा संभव असला तरी, त्या क्रांतीची वैचारिक पार्श्वभूमि तयार करण्यांत लॉकच्या विचारांचा फार मोठा भाग होता यांत शंका नाही.

लॉक सामाजिक कराराचा पुरस्कर्ता असला तरी हॉब्जच्या मताप्रमाणे तो फक्त एकच राजकीय करार झाल्याचें मानीत नाही. त्याने दोन करार कल्पिले आहेत. पहिल्या करारानुसार कांही नीतिनियमांनी निर्बंधित असा समाज निर्माण होतो आणि त्यानंतर लोकांनी समाजघटक या नात्याने दुसरा करार करून शासनसंस्था स्थापन केली, असें त्याचें मत आहे. म्हणजे, मनुष्य प्रथम निसर्गावस्थेंत राहत होता; नंतर त्याने समाज स्थापन केला व त्यांतून पुढे शासनसंस्था बनविली; असा क्रम लॉकने लावला आहे. शासनसंस्था समाजाने निर्माण केली, असें मानलें की ती बदलण्याचाहि समाजाला अधिकार पोचतो, असा त्याचा क्रमप्राप्त अर्थ होतो.

निसर्गावस्था

हॉब्जप्रमाणे लॉकनेहि मानवी जीवनाची निसर्गावस्था गृहीत धरली आहे. पण त्या अवस्थेंत मनुष्य, 'क्रूर, दुष्ट, पशुवत्' होता असें मात्र हॉब्जप्रमाणे त्याला मान्य नाही. त्याच्या मतें निसर्गावस्थेंतहि मनुष्यें शांततेने, परस्परांविषयी विश्वासाने आणि सहकार्याने जीवन कंठीत होतीं. मनुष्य केवळ स्वार्थाने प्रेरित झालेला नसून त्याच्या अंगीं समाजप्रियतेचाहि गुण असतो. निसर्गावस्थेंत त्याच्यावर कांहीहि बंधन नसल्यामुळे तो स्वतंत्र असला तरी, तो स्वैराचारी नव्हता. मनुष्य केवळ वासनाप्रिय असतो असें मानणेंहि चूक आहे. तो बुद्धिनिष्ठहि

आहे. सदसद्‌विवेकबुद्धीची देणगी मनुष्याला निसर्गावस्थेपासूनच प्राप्त झालेली आहे; ती कांही राज्यसंस्थेच्यानंतर त्याला मिळालेली नाही. या बुद्धीच्या जोरावरच तो तर-तम ओळखूं शकतो. निसर्गनियमाचें पालन करण्याची आवश्यकताहि या बुद्धीमुळेच त्याला पटलेली असते. आपल्याप्रमाणेच इतरांनाहि जगण्याचा अधिकार आहे हें निसर्गावस्थेंतहि मनुष्याला पटलेलें असतें. त्यामुळेच इतरांचें 'जीवित, वित्त आणि स्वातंत्र्य' यांवर तो अनावश्यक आक्रमण करीत नाही. निसर्गावस्थेंत मनुष्यांचे केवळ कलहच चालू होते असें मानणें म्हणजे, त्या वेळीं सर्वत्र युद्धमग्न मानवांचे कळप वावरत होते असें मानण्यासारखें आहे. आणि असें असतें तर राज्यसंस्था निर्माण करणें तरी मनुष्याला कसें सुचणें शक्य होतें ? ही गोष्ट वस्तुस्थितीला सोडून आहे. राज्यसंस्था अस्तित्वांत नसली तरी मनुष्याला विचार-करण्याची पात्रता असूं शकते आणि त्याला अनुसरूनच कांही नैतिक बंधनेंहि अस्तित्वांत असूं शकतात. म्हणून केवळ भीतीच्या, प्रतिकाराच्या अथवा प्रतिष्ठेच्या भावनेतून राज्यसंस्था निर्माण झाली हें म्हणणें म्हणजे इतिहासाचा विपर्यास करण्यासारखें आहे.

सामाजिक करार

निसर्गनियमाला अनुसरूनच मनुष्याला कांही निसर्गदत्त अधिकारहि असतात. जगण्याचा अधिकार सर्वांत महत्त्वाचा असून निसर्गावस्थेंतहि तो मान्य केलेला असतो. त्याशिवाय, मालमत्ता मिळविण्याचा आणि स्वतंत्र राहण्याचा हे दोन अधिकारहि निसर्गदत्त असतात. या अधिकारांची जाणीव ठेवूनच मनुष्य नैसर्गिक अवस्थेंत आपलें जीवन कंठीत असतो. पण अशा रीतीने त्याचें जीवन सुखाचें आणि शांततेचें होतें तरी त्यांत अनेक गैरसोयी व अडचणीहि होत्या. पहिली अडचण म्हणजे निसर्गनियमाचा अर्थ कोणीं लावावयाचा ? तसेच, निसर्गदत्त अधिकारांची मर्यादा कोण ठरविणार ? तो अर्थ आणि व्याप्ति योग्य की अयोग्य हें कसें ठरवावयाचें ? याचाच अर्थ असा की, या प्रश्नांना समाधानकारक उत्तरें मिळण्याची मनुष्यांना गरज वाटूं लागली. त्यासाठी एखादी अधिकारी सत्ता असण्याची जरूर भासूं लागली. केवळ एवढ्यानेच काम भागणारें नव्हतें. निसर्गनियम आणि निसर्गदत्त अधिकार यांचा अर्थ व व्याप्ति ठरली तरी त्याची अमलबजावणी कोणीं करावयाची ? प्रत्येक व्यक्ति

आपल्या इच्छेनुसार अर्थ लावूं लागली तर त्यांतून अनर्थ व गोंधळच वाढा-वयाचा. निसर्गावस्थेंत अशा अनेक अडचणी भासूं लागल्यामुळे मनुष्यांनी तिचा त्याग करून तिचें रूपांतर समाजांत केलें. त्यामुळे मानवी जीवनांतील अस्थिरता नष्ट झाली. त्याला स्थैर्य आलें. कांही नीतिनियमांचें बंधन पाळणें आवश्यक झालें. निसर्गदत्त अधिकारांचें संरक्षण करण्याकरिताच मनुष्यांनी समाज बनविला. तसेच, निसर्गनियमांचा अर्थ लावण्याचा अधिकारहि मनुष्याने स्वतःच्या इच्छेने सोडून समाजाच्या स्वाधीन केला. अशा प्रकारें प्रत्येक व्यक्तीने प्रत्येक दुसऱ्या व्यक्तीशीं करार करून समाजाची प्रस्थापना केली. या कराराला ‘ सामाजिक करार ’ (Social Contract) म्हणतां येईल.

सामाजिक करार पूर्ण झाल्यावर मनुष्यांनी समाजाचे घटक या नात्याने दुसरा करार केला. त्याला ‘ शासनसंस्थेचा करार ’ असें म्हणतां येईल. या कराराने मनुष्यांनी शासनसंस्था स्थापन केली. निसर्गनियमाला अनुसरून विधिनियम करण्याचा आणि ते अमलांत आणण्याचा अधिकार शासनसंस्थेला मिळाला. अर्थात् हा अधिकार अनियंत्रित किंवा निरंकुश नाही. निसर्गावस्थेंत जी अपूर्णता असेल अथवा जे दोष असतील ते नाहीसे करण्यासाठी शासन-संस्था निर्माण करण्यांत आली. सामाजिक करार आणि शासनसंस्थेचा करार यांत सुसंवादित्व असलें पाहिजे. विशेषतः शासनसंस्थेचा करार सामाजिक करारांतून निर्माण झालेला असल्यामुळे पहिल्यापेक्षा दुसरा करार विशेष स्थायी स्वरूपाचा आणि महत्त्वाचा आहे. या दोन्हींत विरोध उत्पन्न झालाच तर लोकांना सामाजिक करारानुसार शासनसंस्थेसंबंधीचा करार बदलण्याचा पूर्ण अधिकार असतो. याचा अर्थ, शासनसंस्था समाजाने बनविलेली असल्यामुळे, समाजाच्या विरोधी वर्तन दिसल्यास तिच्यांत बदल करण्याचा समाजाला अधिकार असतो. शासनसंस्थेचा करार तात्पुरता असतो, तर सामाजिक करार कायम स्वरूपाचा असतो.

शासनसंस्थेंत सामील झाल्यानंतर मनुष्याला विधिनियमांचा अर्थ लावणें आणि त्यांची अमलबजावणी करणें हे दोन्ही अधिकार शासनसंस्थेकडे सोपवावे लागतात. पण त्याचबरोबर अन्यायाची दाद लावून घेण्याची सोयहि शासन-संस्थेमुळेच होते. अर्थात् शासनसंस्थेचा अधिकार अनियंत्रित नसतो. म्हणून

अनियंत्रित राजसत्ता शासनसंस्थेच्या मूळ उद्देशाशीं विसंगत आहे हें स्पष्ट होतें. अनियंत्रित राजसत्तेशिवाय जगांत इतर कोणत्याहि प्रकारची शासनसंस्था असूं शकत नाही, असें समजणें चूक आहे. अनियंत्रित राजसत्ता विधिनियम करते आणि त्यांची अंमलबजावणीहि करते. पण त्यामुळे अन्याय झाल्यास मात्र विरोध दर्शविण्यास तिची मनाई असते. जेथे न्याय मागण्याची आणि मिळण्याची सोय नसते ती निसर्गावस्थाच समजली पाहिजे. अशा निसर्गावस्थेंतील गैरसोयी दूर करण्यासाठी तर मनुष्याने शासनसंस्था स्थापन केली. पण तिच्यामुळेच पुन्हा पूर्वीसारख्या गैरसोयी आणि अडचणी उत्पन्न होऊं लागल्या तर तिचा कांहीच उपयोग नाही.

मनुष्य निसर्गतः स्वतंत्र प्रवृत्तीचा आहे, हें तत्त्व लक्षांत घेणें जरूर आहे. पण तो एकाकीहि राहूं इच्छीत नाही. समाजांत राहणें त्याला सोयीचें वाटतें. तशी त्याला गरज असते. त्याचा स्वाभाविक कलहि समाज करून राहण्याचा असतो. या तिन्ही दृष्टींनीच तो प्रथम समाजांत आणि नंतर राजकीय संघटनेंत राहूं लागला. अर्थात् तें याच अपेक्षेने की, निसर्गावस्थेंतील अडचणी दूर होऊन सुख लाभावें, शांतता मिळावी आणि जीवनाविषयी सुरक्षितता वाटावी. अनियंत्रित राजसत्तेकडून त्याच्या या अपेक्षा पूर्ण होण्याची शक्यता नसते.

राज्यसंस्थेचें ध्येय

राज्यसंस्थेची निर्मिति कां व कशी झाली याचें विवेचन केल्यानंतर लॉकने राज्याचें ध्येय आणि कर्तव्यें स्पष्ट केलीं आहेत. लॉक राज्य (State) या शब्दासाठी अनेकदा राजकीय समाज (Political Society) असा शब्द आवर्जून वापरतो. राजकीय सत्ता समाजसंघटनेवरच अवलंबून असते असें दर्शविण्याचा त्याचा त्यामागे उद्देश असावा. राजकीय समाजांत मनुष्याने प्रवेश केला तो त्याचें जीवित, वित्त आणि स्वातंत्र्य यांचें संरक्षण व्हावें या हेतूने. तो पूर्ण करण्यासाठी राज्याने काय केलें पाहिजे याविषयी लॉक म्हणतो : समाजाची मान्यता घेऊन विधिनियम करणें, ते प्रस्थापित करणें, बरोबर काय व चूक कोणतें यांचें निश्चित परिमाण ठरविणें, आणि समाजघटकांत विवाद्य समजल्या जाणाऱ्या प्रश्नांचा निर्णय देणें, हीं राज्याचीं प्रमुख कर्तव्यें आहेत.

निसर्गावस्थेंत मनुष्य संपूर्णतः स्वतंत्र होता. आपल्या जीविताचा आणि मालमत्तेचा पूर्णपणे मालक होता. मग असें असतां तो आपलें स्वातंत्र्य सोडून एखाद्या सत्तेच्या नियंत्रणाखाली राहण्यास कां तयार झाला ? असा या ठिकाणीं एक प्रश्न उपस्थित केला जाऊं शकतो. पण या प्रश्नाचें उत्तर अगदी साधें आहे. मनुष्याला वरीलप्रमाणे पूर्ण स्वातंत्र्य असलें तरी त्याचा त्याला हमखास उपभोग घेतां येईल याची शाश्वती नसते. मधून मधून इतरांचें आक्रमण होऊन त्याच्या स्वातंत्र्याला बाधा येते. निसर्गावस्थेंत सर्वत्र माणसें समान भूमिकेवर असतात. पण स्वातंत्र्याचें अपहरण करणाऱ्यांना पायबंद घालण्याची कांही सोय नसल्यामुळे ती समानता टिकवितां येत नाही. अशा स्थितींत इतरांबरोबर आपलेहि अधिकार सोडून समाजांत सामील होणें त्याला पसंत पडणें अगदी स्वाभाविक आहे. तसें करण्यानेच परस्परांना जीवित, वित्त आणि स्वातंत्र्य यांचें रक्षण करतां येईल याविषयी त्याला खात्री वाटते.

निसर्गावस्थेंत असें रक्षण होणें अनेक अडचणींमुळे शक्य नसतें. पहिली अडचण म्हणजे त्या अवस्थेंत सर्वांना संमत असलेले प्रस्थापित विधिनियम नसतात. त्यामुळे अमूक एक कृत्य सत्य आहे की असत्य, योग्य आहे की अयोग्य हें ठरविण्याचें कांहीहि साधन नसतें. तसेंच, समाजांत उद्भवणारीं भांडणें निकालांत काढण्यासाठी कांही दंडकहि ठरलेले नसतात. त्या काळांत निसर्गनियमांचा अर्थ लावणें, त्याप्रमाणे न्याय-अन्यायाच्या कल्पना ठरविणें आणि त्यांची अमलबजावणी करणें हे सर्वच अधिकार प्रत्येक व्यक्तीला असतात. त्यामुळे एक व्यक्ति दुसऱ्या व्यक्तीवर अन्याय व पक्षपात करण्याचीच अधिक शक्यता. त्याशिवाय, वैयक्तिक इच्छा, आकांक्षा, हेवेदावे, सूडबुद्धि यांचाहि त्यांत समावेश होऊं शकतो. आपल्या अधिकारांविषयी अति आग्रही असणें आणि दुसऱ्याच्या अधिकारांकडे हेतुपुरःस्सर डोळेझाक करणें, असेंहि मनुष्याचें वर्तन होण्याचा संभव असतो. हे सर्व धोके टाळण्यासाठीच मनुष्य समाज बनवून त्याच्या अथवा त्यांतील कांही प्रतिनिधींच्या द्वारा विधिनियम करतो. विधिनियम तयार करण्यामागे शांतता, सुरक्षितता आणि समाजहित हे तीन उद्देश असले पाहिजेत. म्हणून विधिनियम करण्याचा अधिकार असलेली राज्य-संस्था समाजांत सर्वश्रेष्ठच नव्हे तर सन्माननीयहि समजली पाहिजे. पण तरीहि ती अनियंत्रित असते असें मात्र समजण्याचें कारण नाही.

शासनसंस्थेवर निर्बंध

विधिनियम करण्याचें काम राज्यसत्तेकडे असो की प्रतिनिधिसभेसारख्या विधिमंडळाकडे असो, तें अनियंत्रितपणें होतां कामा नये, यावर लॉकने विशेष भर दिला आहे. त्यासाठी लॉकने शासनसंस्थेच्या कार्याची रूपरेषा दाखवून तिच्या अधिकाराची मर्यादाहि स्पष्ट केली आहे. त्याच्या मतें : विधिमंडळ प्रातिनिधिक स्वरूपाचें असलें पाहिजे व अशा प्रातिनिधिक विधिमंडळाने संमति दिलेले विधिनियमच राज्यांत चालले पाहिजेत. त्याशिवाय इतर कोणत्याहि प्रकारच्या विधिनियमांचें बंधन पाळण्याची मनुष्यावर जबाबदारी नाही. मग ते कोणत्याहि संस्थेने अथवा व्यक्तीने केलेले असोत. विधिनियम अमलांत आणण्यापूर्वी लोकांना कळण्यासाठी ते प्रसिद्ध करणें जरूर आहे. अशा प्रस्थापित विधिनियमांच्या आधारावरच राज्यकारभार चालला पाहिजे. विधिनियमांच्या द्वारा प्रजेचे अधिकार स्पष्ट स्वरूपांत मांडणें आणि तिला न्यायाची हमी देणें यांचीहि आवश्यकता आहे.

राज्याच्या सर्वश्रेष्ठ सत्तेला कोणत्याहि व्यक्तीची मालमत्ता तिच्या संमतीशिवाय घेतां येणार नाही. मालमत्ता जमविणें, बाळगणें आणि तिचा उपभोग घेणें याचा तिच्या मालकाला पूर्णपणें अधिकार आहे. व्यक्तीला मालमत्ता निसर्गाकडून मिळालेली असते. प्रत्येक जण आपल्या मगदुराप्रमाणे निसर्गांतून ती घेतो व टिकवितो. झऱ्याचें पाणी निसर्गाने निर्माण केलेलें असतें. तें जेवढें हवें असेल आणि जेवढें शक्य असेल तेवढें मनुष्याने घ्यावें. तसा प्रत्येकाला अधिकार पोचतो. पण पोहऱ्याने वर काढलेलें पाणी मात्र केवळ तें काढणाऱ्याच्याच मालकीचें असतें. कारण, त्यासाठी त्याने आपले श्रम खर्च केलेले असतात. खाजगी मालमत्ता अशीच निर्माण झालेली असते. म्हणून ती त्या व्यक्तीच्या संमतीशिवाय शासनसंस्थेला सुद्धा घेण्याचा अधिकार नाही. प्रातिनिधिक मंडळाकडून जेथे विधिनियम तयार होतात तेथे हा धोका कमी असतो. पण जेथे राजसत्ता प्रस्थापित असते तेथे हा धोका अधिक असतो. राजा आणि त्याच्या प्रभावळींतील लोक सत्तेचा दुरुपयोग करून इतरांच्या मालमत्तेचा स्वतःच्या कामीं उपयोग करतात. त्यांना असा मुळीच अधिकार पोचत नाही. लोकांनी निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींनाच लोकांवर कर लादण्याचा अधिकार आहे.

विधिनियमांचा हेतु लोकहित साधणें हा असला पाहिजे. अशा प्रकारचें हित होईल या अपेक्षेनेच लोकांनी आपले निसर्गदत्त अधिकार समाजाकडे सोपविलेले असतात. हा उद्देश पूर्ण होत नसेल तर शासनसंस्थेची गरज काय ?

विधिनियम करण्याची सत्ता ज्यांच्याकडे असते, त्यांना ती लोकांच्या संमतीशिवाय कोणालाहि देतां येणार नाही. विधिमंडळ निवडणें, त्याच्याकडे सत्ता सोपविणें, आणि राज्य प्रस्थापित करणें यांचे लोकांनाच सर्वस्वी अधिकार आहेत. सोयीसाठी त्यांनी ते प्रतिनिधींकडे दिलेले असतात. म्हणून प्रतिनिधींनी केलेलेच अधिकार मानण्याचें बंधन लोकांवर असतें.

शासनसंस्थेला अनियंत्रितपणे राज्यकारभार करतां येऊं नये म्हणून लॉकने वरीलप्रमाणे कांही निर्बंध ठेवलेले आहेत. त्याशिवाय, विधिनियमांची अमलबजावणी करण्यांत पक्षपात अथवा अन्याय करण्यास वाव राहूं नये म्हणून त्याने विधिनियम करणें आणि त्यांची अमलबजावणी करणें अशा दोन विभागांत सत्तेची विभागणी केलेली असते. वरील दोन्ही अधिकार एकवटले तर त्यांचा दुरुपयोग अथवा स्वार्थी उपयोग करण्याचा मोह, सत्तास्थानावरील व्यक्तींना होण्याची शक्यता आहे. इतरांपेक्षा आपल्या पदरांत अधिक फायदा कसा पाडून घेतां येईल याचा त्या व्यक्ति खटपट करतील. म्हणून शासनसंस्थेच्या विधायनी (Legislative) आणि कार्यकारी (Executive) अधिकारांत फरक केला पाहिजे. विधिमंडळाला राज्यकारभारांत सर्वोच्च स्थान दिलें पाहिजे.

राज्यांतील प्रस्थापित विधिनियम सर्वांना सारख्याच प्रकारें लागू झाले पाहिजेत. प्रत्यक्ष विधिनियम करणारांना सुद्धा ते लागू असतात, असें लॉकने म्हटलें आहे. हॉब्जच्या मताप्रमाणे सार्वभौम राजसत्तेला तिनेच तयार केलेले विधिनियम लागू करणें अयोग्य ठरतें. पण लॉकने तें अमान्य केलें आहे. त्याने अनियंत्रित राजसत्तेचें तत्त्व संपूर्णपणे खोडून काढलें आहे. म्हणूनच त्याने वरीलप्रमाणे दंडक सांगितला आहे. इंग्लंडमधील अनियंत्रित राजसत्तेचे परिणाम त्याने प्रत्यक्ष पाहिले—अनुभवले होते. त्याच्या मतें विधिनियम तयार करण्याचें काम संपलें की ते तयार करणारेहि राज्यांतील इतर लोकांच्या बरोबरीचेच ठरतात. म्हणून त्यांनी केलेले विधिनियम सुद्धा राज्याचे नागरिक या नात्याने पाळलेच

पाहिजेत. जर राजसत्ता अस्तित्वांत असेल आणि विशिष्ट विधिनियमांचा अर्थ स्पष्ट होत नसेल, अथवा राजा आणि प्रजा यांच्या दरम्यान घटनात्मक वाद उपस्थित झाला असेल, तर त्याचा अंतिम निर्णय देण्याचा सर्वश्रेष्ठ अधिकार लोकांकडे आहे. एखादी व्यक्ति तिच्याकडे सोपविलेले अधिकार नियमानुसार वापरीत नसेल तर ती अपराधी ठरते. तिच्याकडून ते अधिकार काढून घेणें हाच त्यावर उपाय. याच न्यायाने क्रांति करणें आणि शासनसंस्थेचें विसर्जन करणें याचाहि राज्यांतील लोकांना अधिकार पोचतो. अशा प्रकारें शासनसंस्था विसर्जित केल्यानंतर त्या ठिकाणीं नवी शासनसंस्था स्थापन करणें, अधिकारारूढ लोकांत बदल करणें अथवा शासनसंस्थेचें एकंदर स्वरूपच निराळ्या प्रकारचें बनविणें, यांचा सर्वस्वी अधिकार राज्यांतील लोकांना आहे.

धर्म आणि शासनसंस्था

सतराव्या शतकांत कॅथॉलिक आणि प्रॉटेस्टंट या दोन्ही पंथांचीं भांडणें सतत चालू होतीं. त्यांचा फायदा घेऊन राजसत्ता कधी या पंथाला तर कधी त्या पंथाला साहाय्य करून भांडणें चालू ठेवण्याचाच प्रयत्न करीत असे. लॉकची भूमिका या बाबतींत स्पष्ट होती. त्याच्या मतें : प्रजेची आत्मिक उन्नति करण्याच्या नांवाखाली राजाने तिला अमुक पंथाचा स्वीकार करण्यास लावणें चूक आहे. ज्या पंथावर लोकांची श्रद्धा असेल तो ते स्वेच्छेने स्वीकारतील. पण ज्यावर त्यांची श्रद्धाच नसेल त्यांचा राजाने सक्तीने स्वीकार करावयास भाग पाडलें तरी त्याचा काय उपयोग? मनुष्याला मुक्तीचा मार्ग सक्तीने चोखाळावयास लावणारे कितीहि श्रेष्ठ असोत, त्यांचें असें कृत्य निषेधार्ह समजलें पाहिजे. लोकांना धार्मिक बाबतींत स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीप्रमाणे निर्णय घेण्याचें स्वातंत्र्य ठेवणेंच आवश्यक आहे. शासनसंस्थेने फक्त एवढेंच पाहिलें पाहिजे की, व्यक्ति राज्याचे विधिनियम योग्य प्रकारें पाळते की नाही. धार्मिक क्षेत्रात व्यक्ति कशीहि वागो, राज्यांत मात्र परस्परांविषयी द्वेषभाव पसरविण्याची तिला संपूर्ण बंदी झाली पाहिजे. न्यायसंस्थेने या बाबतींत कडक धोरण स्वीकारणें जरूर आहे.

सहिष्णुता आणि बुद्धिप्रामाण्य या दोन्ही तत्त्वांचा लॉकने पुरस्कार केला आहे. विज्ञानशास्त्राचा अभ्यास आणि प्रयोगजन्य ज्ञानाचें महत्त्व त्याने

प्रतिपादन केलें आहे. तो धर्मविरोधक नव्हता. व्यक्तिशः त्याचा कल प्रॉटेस्टंट पंथाकडेच होता. तरी पण धर्माच्या बाबतींत निर्णय घेणाचा अधिकार प्रत्येक व्यक्तीला असला पाहिजे, या मतावर त्याने भर दिला आहे. ही सहिष्णु आणि शास्त्रीय दृष्टि पुढील शतकांतील विज्ञानप्रगतीला साहाय्यकच ठरल्याचें दिसून येईल.

लॉकच्या विचारांतील मुख्य सूत्रें

लॉकच्या विचारांतील मुख्य सूत्रें पुढीलप्रमाणे सांगतां येतील : (१) मनुष्य प्रथम निसर्गावस्थेंत होता. ती अवस्था पशुवत् नव्हती. त्या अवस्थेंतहि मनुष्य केवळ स्वार्थाने प्रेरित झालेला नव्हता. त्याच्यामध्ये समाजशील प्रवृत्ति आढळून येतात. (२) पण गैरसोयी टाळण्यासाठी त्याने करार करून प्रथम समाज व नंतर राज्य स्थापन केलें. अशा प्रकारें दोन करार केले. पहिल्या कराराने निसर्गावस्था नाहीशी होऊन समाज निर्माण होतो व दुसऱ्या कराराने शासन-संस्था निर्माण केली जाते. (३) सार्वभौम सत्ता अनियंत्रित नसून दुसऱ्या करारांतील एक पक्ष आहे. (४) लोकांची संमति हा राज्याचा पाया. (५) अन्यायी व जुलमी शासनसंस्थेविरुद्ध क्रांति करण्याचा लोकांना अधिकार आहे. (६) राज्याचे विधिनियम करण्याचा लोकांनाच अधिकार आहे. तो त्यांनी प्रतिनिधींमार्फत अमलांत आणावा. (७) जीवित, स्वातंत्र्य आणि मालमत्ता यांचें रक्षण करणें, हा प्रत्येक व्यक्तीचा निसर्गदत्त अधिकार आहे. त्यांच्या रक्षणाची हमी घेऊन ती पार पाडणें हें राज्याचें ध्येय आहे. (८) व्यक्तीच्या धार्मिक श्रद्धेसंबंधी राज्यसंस्थेने हस्तक्षेप करूं नये.

आधुनिक राज्यशास्त्रांत लॉकच्या विचारांना फार महत्त्वाचें स्थान आहे. प्रातिनिधिक विधिमंडळ, राजकीय सार्वभौमत्व आणि जनतेच्या संमतीवर शासनसंस्थेची उभारणी, या तीन तत्त्वांचें प्रतिपादन म्हणजे प्रातिनिधिक लोकशाहीची (Representative Democracy) निःसंदिग्ध शब्दांत केलेली घोषणाच आहे. त्याशिवाय, जनतेचा क्रांति करण्याचा अधिकार आणि अधिकार-विभागणीची आवश्यकता या दोन अत्यंत महत्त्वाच्या तत्त्वांचा त्याने पुरस्कार केला. या दोन्ही कल्पना अठराव्या शतकांत अनुक्रमें रूसो व मॉंटेस्क्यू यां फ्रेंच राज्यशास्त्रज्ञांनी अधिक विकसित स्वरूपांत स्पष्ट केल्या.

आधुनिक लोकशाहीचा प्रवर्तक : रूसो

जीवन आणि तत्त्वज्ञान

सामाजिक कराराच्या सिद्धान्ताचें विस्तृत विवेचन अठराव्या शतकांत फ्रेंच राज्यशास्त्रज्ञ रूसो याने केलें. हॉब्ज आणि लॉक यांच्यापेक्षा त्याची भूमिका अगदी भिन्न होती. त्याचें कारण रूसोच्या काळांत फ्रान्समधील सामाजिक परिस्थिति सतराव्या शतकांतील इंग्लंडमधील परिस्थितीपेक्षा निराळी होती हें तर होतेंच; पण त्यापेक्षा विशेष उल्लेखनीय कारण म्हणजे रूसोचें वैयक्तिक जीवन. त्याचें जीवन लोकविलक्षण होतें आणि विचार प्रक्षोभक होते. रूसोचा जन्म इ. स. १७१२ मध्ये जिनेव्हा येथे एका प्रॉटेस्टंट कुटुंबांत झाला. आईचा मृत्यु आणि वडिलांचा लहरी स्वभाव या दोन्ही गोष्टींचा लहानपणींच त्याच्या मनावर परिणाम झाला. लहानपणापासून कोणत्याच विषयाचें त्याला पद्धतशीर शिक्षण मिळालें नाही. कौटुंबिक जीवनाचेहि संस्कार नीटसे होऊं शकले नाहीत. अशा स्थितींतच वयाच्या सोळाव्या वर्षी त्याने घर सोडून पलायन केलें. त्यानंतरचीं वीस वर्षें त्याने मनसोक्त भटकण्यांत आणि विविध अनुभवांची सामग्री जमा करण्यांत घालविलीं. त्या काळांत त्याने अनेक व्यवसाय केले; पण कोठेच त्याचें मन रमूं शकलें नाही. फ्रान्सच्या निरनिराळ्या प्रदेशांत, खेड्यापाड्यांत, दऱ्याखोऱ्यांत फिरल्यामुळे त्याला तत्कालीन समाजाचें खरेंखुरें दर्शन घडलें. त्याने समाजांतील खालच्या उपेक्षित वर्गाचें निरीक्षण केलें आणि श्रीमंत सरदारवर्गाचाहि अनुभव मिळविला. त्या सर्व थरांतील लोकांच्या भावनांचीं, सुखदुःखांचीं शब्दचित्रें त्याने रेखाटून ठेवलीं. अनेक प्रकारचीं टिपणें लिहिलीं. त्यामुळेच त्याला तत्त्वचिंतनाची आणि स्वतंत्र विचार करण्याची सवय लागली. स्वानुभवाची ही अमोल सामग्री घेऊन तो वयाच्या छत्तिसाव्या वर्षी पॅरिसला गेला. कांही वर्षें तेथेच स्थायिक झाला. त्याच वेळीं त्याने 'शास्त्रीय संशोधनाने व कलेने मानवी नीति उन्नत झाली की अवनत' या विषयावर प्रबंध लिहिला. त्यांतील विचारांनी त्या वेळच्या अनेक रूढ कल्पनांना धक्के देऊन सर्वत्र खळबळ उडवून दिली. तेव्हापासून त्याच्या विचारांकडे समाजाचें लक्ष वेधलें. डिडरोने ज्ञानकोशाच्या कार्यासाठीहि त्याचें लेखनसाहाय्य मिळविलें. संगीत, शिक्षण, समाजशास्त्र आणि राजकीय

तत्त्वज्ञान या सर्व विषयांवर त्याने ग्रंथ लिहिले आहेत. 'सोशल कॉन्ट्रॅक्ट' (Social Contract) या ग्रंथांत त्याचे राजकीय विचार व्यक्त झालेले आहेत. त्यांतील क्रांतिकारक विचारांमुळे ग्रंथ जाळण्यापासून तो त्याच्या खुनाच्या प्रयत्नापर्यंतचे प्रकार युरोपांतील जवळजवळ सर्व प्रमुख शहरांत घडून आले. फ्रान्स, स्वित्झर्लंड, हॉलंड, इंग्लंड या सर्व देशांत त्याला कधी गुप्तपणे तर कधी उघडपणे फिरावें लागलें.

विक्षिप्तपणा, विसंगति, अविवेक यांचें मिश्रण त्याच्या आयुष्यांत आढळतें. पण मूलगामित्व, स्पष्टवक्तेपणा आणि लोकशाहीचा पुरस्कार यांमुळे त्याच्या विचारांचें श्रेष्ठत्व स्पष्ट होतें. राज्यसंस्था अस्तित्वांत येण्यापूर्वीची निसर्गावस्था, ती निर्माण होण्यामागील कारणें, सामाजिक कराराचें स्वरूप, या कराराचे भागीदार, इत्यादि प्रश्नांबाबत रूसोचे हॉब्ज आणि लॉक यांच्याशीं मतभेद आहेत. पण, 'राज्य मनुष्यनिर्मित आहे आणि तें लोकांनी परस्परांत केलेल्या करारामुळे निर्माण झालेलें आहे' हा मूलभूत विचार मात्र त्याने मान्य केला आहे. समाजांतील विषमतेचीं कारणें, मनुष्यस्वभावाचें वैशिष्ट्य आणिं सामाजिक ईहेचें (General Will) स्वरूप या तीन प्रश्नांचें त्याने केलेलें विवेचन विशेष महत्त्वाचें समजलें जातें.

निसर्गावस्था

समाजपूर्व मनुष्य निसर्गावस्थेंत राहत होता; त्या वेळचें त्याचें जीवन पशुतुल्य होतें, असें हॉब्जने प्रतिपादन केलें आहे. उलट, त्या जीवनांत स्वर्गीय सुख साठविलेलें होतें, असें रूसोने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें : निसर्गावस्थेंत मनुष्य अत्यंत सुखी होता. तो असंस्कृत असेल पण नीच नव्हता. तो स्वतंत्र, निरोगी, निर्भय आणि स्वयंपूर्ण जीवन जगत होता. त्याला इतरांच्या साहाय्याची गरज नव्हती. त्यामुळे दुसऱ्यांचा द्वेष करणें व स्वार्थी भावनेने त्याचा तिरस्कार करणें याचें त्याला कांहीच कारण नव्हतें. न्याय व अन्याय, योग्य व अयोग्य, नीति व अनीति या कल्पना त्या अवस्थेंतील मनुष्याला अज्ञात होत्या. 'तुझें व माझें' असा दुजाभाव त्याच्या मनांत नव्हता. त्याच्या जीवनांतील निरागसता, निष्पापता आणि निर्लोभीपणा हे गुण सुसंस्कृत समजल्या जाणाऱ्या मनुष्यालाहि हेवा वाटण्यासारखे होते. तो निसर्गाच्या सान्निध्यांत राहत असे. त्याला चिंता

नव्हती; भीतीची कल्पना नव्हती; कुटुंबसंस्थेची ओळख नव्हती; मालमत्ता संग्रहित करण्याची गरज नव्हती. त्याचे जीवनव्यापार बुद्धीने, विचाराने चालत नसत. तत्कालीन गरज हीच त्याची प्रेरक शक्ति होती.

पण मालमत्ता संग्रहित करण्याचा मोह त्याच्या मनांत शिरला. या स्वार्थी भावनेमुळे त्याचें स्वर्गीय जीवन संपलें. त्यामुळेच त्याला स्वतंत्र, स्वच्छंदी जीवन सोडून स्थायिक व्हावें लागलें. त्यांतूनच कुटुंबसंस्थेचा पसारा वाढत गेला. ज्या मनुष्याने सर्वांत प्रथम आपल्याभोवतालच्या जमिनीच्या तुकड्याला 'माझी जमीन' असें म्हटलें व शेजाऱ्यांनाहि आपली मालकी बजावून सांगितली, त्याच मनुष्याने समाजसंस्थेचा पाया घातला; पण त्याबरोबरच निसर्गावस्थेंतील स्वातंत्र्यहि त्याला गमावून बसावें लागलें. नैसर्गिक साधनांवरील सर्वांचा समान अधिकार नष्ट झाला. स्वयंपूर्ण जीवन खुंटलें. मनुष्याला गुन्हे करण्याची सवय लागली. त्याच्या स्वभावांत हिंसा करण्याची प्रवृत्ति निर्माण झाली. त्यांतूनच भीति, वैर, जुलूम इत्यादि गोष्टी उद्भवल्या आणि वाढल्या. ही परिस्थिति भयानक होती यांत शंकाच नाही. त्यांतून मुक्त होण्यासाठी प्रत्येक व्यक्तीची धडपड सुरू झाली. त्याच्या पुढचा मार्ग म्हणजेच राजकीय समाज (Civil Society). या समाजांत मनुष्याचें नैसर्गिक स्वातंत्र्य जाऊन त्याच्याऐवजी नागरी स्वातंत्र्य आलें. ही गोष्ट सामाजिक करार केल्याने घडून आली. सामाजिक करारामुळे स्वतंत्र पण एकेकट्या अनेक व्यक्तींच्या विस्कळित समूहांचें रूपांतर संघटित समाजांत झालें.

सामाजिक करारांचें स्वरूप

रूसोने निसर्गावस्थेंतील मनुष्यजीवनाचें रम्य चित्र रेखाटलें. पण स्वार्थी भावनेमुळे तें मोडून टाकून मनुष्याला संघटित समाजाचा मार्ग पत्करावा लागला, असें म्हटलें आहे. निसर्गावस्थेंतील निरागस जीवन अधिक काळ टिकणें शक्य नव्हतें, असें सांगतांना त्याने त्याचा कार्यकारणभाव मनुष्याच्या बुद्धीशीं, विवेकशक्तीशीं जोडला आहे. सहजप्रेरणेने व्यतीत होणाऱ्या आयुष्याकडे मनुष्य तर-तमभावाने, विचाराने पाहूं लागला, म्हणून त्याला समाज निर्माण करणें भाग पडलें, असें रूसोला म्हणावयाचें आहे. कारणें कांही का असेनात, त्याच्या मतें : एकदा मनुष्याने समाज निर्माण केल्यावर त्याला का

परत पूर्वीच्या अवस्थेकडे जाणें शक्य नव्हतें. अर्थात् त्याचा दुसरा पर्याय म्हणजे कुटुंबसंस्था, समाजसंस्था, राजकीय संस्था यांत सुसंगति कशी ठेवतां येईल याचा विचार करणें होय. आपल्या जीवनपद्धतींत बदल करण्याशिवाय त्याला जगणें शक्य नव्हतें.

मनुष्याला नवीन परिस्थितीसाठी नवीन सामर्थ्य निर्माण करणें शक्य नसतें. असलेल्या सामर्थ्याला संघटित करून एका विशिष्ट दिशेने कार्यप्रवृत्त करणें, हेंच शक्य असतें. म्हणून तो सामुदायिक सामर्थ्य निर्माण करून संकटाचा प्रतिकार करण्याची तयारी ठेवतो. पुष्कळ लोकांचें सामर्थ्य एकत्र केलें म्हणजे त्यांतूनच सामुदायिक शक्ति उत्पन्न होते. पण त्यामुळे व्यक्तींचें स्वातंत्र्य नष्ट होणार नाही का? म्हणजे वैयक्तिक स्वातंत्र्य टिकवावयाचें की सामुदायिक सामर्थ्य वाढवावयाचें असा त्यांच्यापुढे पेच उत्पन्न होतो. त्यांतून मार्ग काढण्यासाठी मनुष्याने पुढीलप्रमाणे सामाजिक करार केला : 'सामाजिक ईहेच्या (General Will) मार्गदर्शनाप्रमाणे आपल्यापैकी प्रत्येक जण व्यक्तिशः आपलें व्यक्तित्व आणि सामर्थ्य सर्वांसाठी देतो आणि सामुदायिक स्वरूपांत प्रत्येक व्यक्तीचा–सामुदायिक एकात्मतेचा अविभाज्य भाग म्हणून–स्वीकार करतो.'

रूसोने सांगितलेलें सामाजिक कराराचें स्वरूप कांहींसें गुंतागुंतीचें आहे. पुढील उदाहरणाने तें अधिक स्पष्ट होऊं शकेल. करार म्हटला की दोन पक्ष आवश्यक असतात. रूसोच्या करारांत एकच व्यक्ति दोन निरनिराळ्या भूमिकांवरून (Capacity) कराराचे दोन पक्ष बनते. एका बाजूने ती व्यक्ति तिच्या वैयक्तिक स्वरूपांत आणि दुसऱ्या बाजूने तीच व्यक्ति पण तिच्या सामुदायिक स्वरूपांत करार करते. म्हणजे या कराराप्रमाणे राम, कृष्ण, गोविंद, गोपाळ, इत्यादि एकाकी स्वतंत्र व्यक्तींनी आपले निसर्गदत्त अधिकार राम + कृष्ण + गोविंद + गोपाळ अशा प्रकारच्या त्यांच्याच झालेल्या संघटित स्वरूपाला अर्पण केलेले असतात. या करारामुळे कोणाहि व्यक्तीचा तोटा नसून प्रत्येकाचा फायदाच होतो. कारण एकावर संकट आल्यास त्याच्या मदतीला सर्व जण येऊं शकतात. शिवाय, प्रत्येक जण सर्वांसाठी व सर्व जण प्रत्येकासाठी

आत्मार्पण करतो. म्हणजे वस्तुतः कोणीच कोणाच्या अधीन होत नाही. प्रत्येक जण पूर्वीइतकाच स्वतंत्र असतो.

वरील व्याख्येंत रूसोने ' सामाजिक ईहा ' असा एक शब्दप्रयोग उपयोगांत आणला आहे. त्याचें अधिक स्पष्टीकरण झालें म्हणजे सामाजिक कराराचाहि अर्थ समजण्यास आणखी मदत होईल.

सामाजिक ईहेचें वैशिष्टय

सार्वजनिक हितबुद्धि म्हणजे सामाजिक ईहा, असा स्थूल मानानें अर्थ करावयास हरकत नाही. त्याचें स्पष्टीकरण करतांना रूसो म्हणतो : प्रत्येक मनुष्याच्या मनांत दोन प्रकारच्या इच्छा असतात. व्यक्तिनिष्ठ इच्छा (Actual Will) आणि समाजनिष्ठ इच्छा (Real Will). व्यक्तिनिष्ठ इच्छा स्वार्थबुद्धीने प्रेरित झालेली असते. वैयक्तिक हित हेंच तिचें ध्येय. ती स्वयंकेंद्रित असते. त्यामुळे तिचें स्वरूप संकुचित बनून ती केवळ व्यक्तीच्या हिताचाच विचार करते. वैयक्तिक फायदा प्राप्त करून घेणें हेंच तिचें कार्य बनतें. त्यामुळे व्यापक दृष्टीने–समाजाहिताच्या दृष्टीने–तिच्याकडून कार्य होऊं शकत नाही. त्याच्या उलट, समाजनिष्ठ इच्छेचें ध्येय समाजहित असल्यामुळें तिची दृष्टि विशाल आणि व्यापक बनते. वैयक्तिक स्वार्थ तिच्यामध्ये नसतो. ती बुद्धि-प्रधान असते. केवळ भावनेच्या भरीं जाऊन अथवा सहजप्रेरणेने तिचें कार्य होत नाही. विवेकशीलता हा तिचा पाया असतो. व्यक्ति आणि समाज यांच्या हितांत मेळ कसा घालतां येईल याचा ती व्यापक भूमिकेवरून विचार करूं शकते. प्रत्येक व्यक्तीजवळ या दोन्ही इच्छा कमी-अधिक प्रमाणांत असतात. व्यक्तिनिष्ठ इच्छा जेवढ्या प्रमाणांत कमी होत जाते तेवढ्या प्रमाणांत व्यक्ति सार्वजनिक हितबुद्धीने कार्य करूं लागते. अशा वेळीं केवळ वर्तमानावर दृष्टि ठेवून कार्य न करतां भविष्याचाहि व्यक्तीला विचार करतां येतो. आत्मनिरीक्षण केल्यास व्यक्तीला आपल्या मनांत कोणत्या इच्छेचें अधिक प्राबल्य आहे हें समजणें कठिण नाही. तसेच, समाजनिष्ठ इच्छा वाढविणेंहि शक्य असतें. अशा सर्व व्यक्तींच्या समाजनिष्ठ इच्छांचा संयोग म्हणजेच ' सामाजिक ईहा '.

पण ह्या ठिकाणीं आणखी एक गोष्ट लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. समाजांतील सर्व व्यक्तींच्या इच्छांची गोळाबेरीज म्हणजे 'सामाजिक ईहा' नव्हे. तिला हवें तर 'सर्वांची इच्छा' (Will of All) असें म्हणतां येईल. केवळ बहुमताने घेतलेला निर्णय म्हणजेहि 'सामाजिक ईहा' नव्हे. किंवा सर्व व्यक्तींनी मिळून एखाद्या प्रश्नासंबंधी तडजोड करून ती मान्य केली म्हणजे तिच्यामागे सामाजिक ईहेची प्रेरणा होती असेंहि म्हणतां येणार नाही. वरील प्रकारच्या बहुमताच्या निर्णयामागे अथवा तडजोडीमागे स्वार्थी भावना असूं शकेल. विशिष्ट भावनेच्या आहारीं जाऊन तो निर्णय घेतलेला असेल. त्यांत बहुमताचें अज्ञान, उतावीळपणा अथवा अशाच इतर दोषांचाहि समावेश झालेला असेल. कोणत्याहि कारणांनी का होईना पण तो निर्णय समाजहिताचा नसेल तर, केवळ तो बहुमताने घेतलेला आहे म्हणून श्रेष्ठ ठरणार नाही. कारण व्यापक समाजहिताचा त्यांत अभाव असतो. पण सामाजिक ईहेचें तसें नाही. समाजाला उपकारक ठरणारी गोष्टच सामाजिक ईहेच्या कक्षेंत येते. 'विचारविनिमय आणि चर्चेनंतर समाजहिताच्या उच्चतम भावनेने जागृत झालेली सार्वजानिक हितबुद्धि', अशीहि सामाजिक ईहेची व्याख्या करतां येईल. तिच्यांत समाजाच्या भावना, विचार आणि इच्छा यांचें संपूर्ण प्रतिबिंब पडलेलें असतें. म्हणून ती न्याय्य समजली पाहिजे.

रूसोने मनुष्याच्या मनांतील व्यापक आणि संकुचित अशा दोन्ही इच्छांची विस्तृत चर्चा केली आहे. त्यावरून त्याला एका मूलभूत प्रश्नाचें उत्तर शोधावयाचें होतें : समाजजीवनाचें अधिष्ठान कोणतें आणि तें अधिक व्यापक पायावर कसें उभारलें जाईल, हा मूळ प्रश्न. त्याला त्याने 'सामाजिक ईहे'च्या स्वरूपांत उत्तर दिलें आहे. समाजाचें हित हीच सामाजिक ईहेची कसोटी मानल्यानंतर राज्याचें ध्येयहि त्याच हितबुद्धीला अनुसरून राहिलें पाहिजे हें ओघानेंच येतें. अर्थात् हें ध्येय पूर्ण व्हावयाचें असेल तर, राज्य एखाद्या व्यक्तीच्या अथवा वंशपरंपरेने अधिकारारूढ असलेल्या मिरासदारांच्या इच्छेने, लहरीने चालून उपयोगाचें नाही. तें सामाजिक ईहेच्या – सार्वजनिक हितबुद्धीच्याच – व्यापक भूमिकेवरून चाललें पाहिजे. सामाजिक ईहेचा हा राज्यविषयक अर्थ लक्षांत ठेवला म्हणजे रूसोच्या लोकशाही विचारांची त्यावरून कल्पना येऊं शकेल.

याच अनुषंगाने रूसोने व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा प्रश्नहि चर्चिला आहे. मनुष्याने समाजांत राहावयाचें मान्य केलें त्याच वेळीं समाजाचे कांही नीति-नियम व विधिनिषेध यांचीं बंधनेंहि पाळण्याचें मान्य केलें. हीं बंधनें मनुष्यानेच निर्माण केलेलीं असतात. अर्थात् त्यांत सामाजिक ईहा व्यक्त झालेली असेल तर त्यांना खऱ्या अर्थाने बंधनेंहि म्हणावयाचें कारण नाहीं. उलट, वास्तव दृष्टीने स्वतंत्र राहण्यासाठीच त्या बंधनांची आवश्यकता असते. समाजांतील एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळे हें बंधन पाळावयास तयार होत नसेल तर, सामाजिक ईहेने तें तिला मान्य करावयास भाग पाडलें पाहिजे. याचा अर्थ व्यक्तीच्या इच्छे-विरुद्ध देखील तिला स्वतंत्र करण्यासाठी तिच्यावर स्वातंत्र्य लादलें पाहिजे (He should be forced to be free). 'स्वतंत्र करण्यासाठी स्वातंत्र्य लादणें', हा वाक्यप्रयोग कांहीसा वदतोव्याघातासारखा वाटण्याचा संभव आहे. त्यांत परस्परविरोधी विधानें केलीं आहेत असें वाटतें. पण 'सामाजिक ईहा म्हणजे सार्वजनिक हितबुद्धि' हें समीकरण लक्षांत ठेवलें म्हणजे वरील विरोधाभास नाहीसा झाल्याचें दिसून येईल. व्यक्तीवर तिच्या इच्छेविरुद्ध देखील स्वातंत्र्य लादलें पाहिजे, याचा अर्थ व्यक्तीला एक प्रकारें संकुचित जीवनांतून – कनिष्ठ दर्जाच्या जीवनांतून – आणि वातावरणांतून काढून उच्च दर्जाचें जीवन जगण्याचें स्वातंत्र्य देण्यासारखें आहे. एखादी व्यक्ति चुकीने अथवा अज्ञानाने धोक्याचा मार्ग पत्करीत असेल तर, तिला त्यापासून सक्तीने परावृत्त केलें पाहिजे. अर्थात् त्यामुळे 'तिचें स्वातंत्र्य नष्ट होतें' असें म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ? तसेच, एखादी व्यक्ति पुढील संकटांची जाणीव नसल्यामुळे स्वेच्छेने गुलामगिरी पत्करीत असेल, तर तिला त्यापासून परावृत्त करणें जरूर ठरतें. यांत तिचें स्वातंत्र्य हरण होतें, असें म्हणणें कितपत योग्य ठरतें ? उलट तिच्या स्वातंत्र्याचा विकास करण्याचाच तो प्रयत्न आहे असें म्हटलें पाहिजे. सामाजिक ईहेचा हेतुच मुळी समाजांतील सर्व व्यक्तींच्या समाजनिष्ठ इच्छांचें (Real Will) उदात्तीकरण करणें हा असतो.

सार्वभौमत्व

लॉकने प्रातिनिधिक लोकशाहीचा पुरस्कार करून बहुमताच्या निर्णयाला सार्वभौमत्वाचें स्थान दिलें. पण रूसोला तें मान्य नाही. कारण, बहुमताचा

निर्णय हा नेहमी न्याय्य असेलच असें त्याला वाटत नाही. म्हणून निर्णय जर सामाजिक ईहेने घेतलेला असेल तरच तो न्याय्य होऊं शकतो असें त्याने मत व्यक्त केलें आहे. म्हणजे, बहुमताच्या निर्णयाला सार्वजनिक हिताचें नैतिक अधिष्ठान असलें पाहिजे असें त्याचें मत आहे. यावरून 'सामाजिक ईहा हेंच समाजाच्या सार्वभौमत्वाचें एकमेव स्थान', असें त्यानें म्हटलें आहे. अशा सार्वभौमाकडून झालेले विधिनियमच सार्वजानिक हिताचें संरक्षण करूं शकतात. म्हणून त्याचा आज्ञाभंग करणें समर्थनीय ठरणार नाही. एका अर्थाने सामाजिक ईहेचें आज्ञापालन करण्यांत व्यक्ति स्वतःच्याच आज्ञांचें पालन करीत असते. सामाजिक ईहा नेहमीच न्याय्य आणि योग्य असते. ती कधी चुकूं शकत नाही. कारण सामाजिक हितासाठीच तिचें अस्तित्व असतें.

सामाजिक ईहेच्या कल्पनेंतच जनतेच्या सार्वभौमत्वाचा उगम होतो. हें सार्वभौमत्व निरंकुश, अदेय आणि अविभाज्य असतें. पण हॉब्जने प्रतिपादन केल्याप्रमाणे, तें एखाद्या व्यक्तीच्या अथवा मूठभर लोकांच्या हातांत नसून संपूर्ण समाजाकडे असतें. समाजांतील प्रत्येक व्यक्ति सार्वभौम सत्तेची समभागी आणि सहभागी असते. अशा सत्तेने केलेले विधिनियम प्रत्येक व्यक्तीने पाळले पाहिजेत, असें रूसोने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें, शासनसंस्थेचें कार्य सार्वभौम जनतेच्या आदेशानुसारच झालें पाहिजे. ही सार्वभौम सत्ता सतत कार्यप्रवण आणि जागरूक असते.

सार्वभौम सत्तेचें प्रत्येक कार्य – म्हणजेच सामाजिक ईहेचें प्रत्येक अधिकृत कार्य – सर्व नागरिकांसाठीच होत असतें. त्यामागे सर्व समाजाची संमति आणि कार्यशक्ति असल्यामुळे त्यांत समानता, न्याय व उपयुक्तता हे तीन गुण सामावलेले असतात. मनुष्याची स्वतःच्या अवयवांवर संपूर्ण सत्ता असते. ती त्याला निसर्गाकडूनच मिळालेली असते. त्याप्रमाणेच राज्याला त्यांतील सर्व नागरिकांवर संपूर्ण सत्ता असली पाहिजे. ही सत्ता त्याला सामाजिक करारामुळे मिळते. सामाजिक ईहेच्या मार्गदर्शनाने ती सत्ता उपयोगांत आणली की त्यालाच सार्वभौम सत्तेचें स्वरूप प्राप्त होतें.

विधिनियम आणि शासनसंस्था

'विधिनियमाने चालणारें प्रत्येक राज्य लोकशाही (Republic) असतें. मग त्याची शासनपद्धति कशीहि असो,' असें एक विधान रूसोने केलें आहे.

त्यावरून राज्य, विधिनियम आणि शासनसंस्था या तिहींचे परस्परसंबंध कसे असले पाहिजेत याविषयी त्याचे विचार व्यक्त होतात. जनतेच्या संमतीने आणि जनतेसाठी जी आज्ञा केलेली असते त्यालाच विधिनियम म्हणावयाचें. म्हणूनच अशा विधिनियमांनी चालणारें प्रत्येक राज्य लोकशाही पद्धतीचें ठरतें. अशा राज्यांत लोकहिताला प्राधान्य मिळण्याची हमी मिळालेली असते.

राज्य आणि शासनसंस्था यांत रूसोने भेद केला आहे. त्याच्या मतें : सार्वभौम सत्तेने विधिनियम अमलांत आणण्यासाठी तयार केलेलें एक साधन म्हणजे शासनसंस्था. सार्वभौम सत्ता आणि समाज यांच्या दरम्यानचा तो एक दुवा आहे. जनतेच्या स्वातंत्र्याचें रक्षण करणें हें शासनसंस्थेचें एक कार्य आहे. राज्य-व्यवस्था पाहणारी ती सर्वश्रेष्ठ संघटना असून तींत प्रत्यक्ष कार्य करणाऱ्यांना शासनकर्ते म्हटलें जावें. शासनसंस्थेचे अधिकार मर्यादित असतात. ते तिला सार्वभौम सत्तेकडून म्हणजेच पर्यायाने जनतेकडून मिळाले असल्यामुळे जनता शासनसंस्था बदलूं शकते. शासनसंस्था केवळ कार्यकारी असते. विधिनियम तयार करण्याचे सर्व अधिकार जनतेकडेच असले पाहिजेत. कारण विधिनियम म्हणजे सामाजिक ईहेचे आविष्कार असतात.

ज्यांना विधिनियम पाळावयाचे त्यांनीच ते केलेले असले पाहिजेत. ज्या संघटनेंत राहावयाचें तिचें धोरण तींत राहणाऱ्यांनीच ठरविणें सयुक्तिक ठरतें. पण हें प्रत्यक्षांत कसें आणावयाचें ? त्यासाठी एखादी निराळी संघटना असणें जरूर आहे की जनतेच्या उत्स्फूर्त भावनेंतून त्याची निर्मिति होईल ? तसेंच समाजांतील असंख्य अज्ञ लोकांकडून हें कार्य होऊं शकेल काय ? तें शक्य दिसत नाही. कारण, सामान्य जनतेला अनेकदा स्वतःच्या गरजाहि समजत नाहीत किंवा समजल्या तरी त्या नीटपणे व्यक्त करतां येत नाहीत. तेव्हा तिला विधिनियम तयार करण्याचें अवघड काम कसें होऊं शकेल ? त्यासाठी योग्य मार्गदर्शनाची गरज असते हाच त्याचा निष्कर्ष. 'समाजासाठी योग्य विधिनियम कोणते असावेत हें समजण्यासाठी चांगली बुद्धिमत्ता हवी. मनुष्याच्या सहजप्रवृत्ति, भावना, आशा-आकांक्षा यांची कल्पना आली पाहिजे. मनुष्याचा मूळ स्वभाव स्वतंत्रताप्रिय आहे. निसर्गावस्थेंत तो अनिर्बंध स्वातंत्र्यांतच राहत होता. त्या वेळीं त्याचें जीवनहि स्वयंपूर्ण होतें. पण समाजांत प्रवेश केल्यावर

त्याच्या या स्वाभाविक गुणांचें प्रमाण कमी करून, सामाजिक सहकार्यास योग्य अशा गुणांचा परिपोष करण्याची गरज असते. म्हणजे त्याचे 'सहज गुण' कमी कमी करून 'संपादित गुण' वाढवीत जाणें जरूर ठरतें. तरच त्याचें नैसर्गिक अनिर्बंध जीवन बदलत जाऊन तें समाजजीवनाला पोषक बनत जाईल. हें काम विधिनिमांच्या द्वारा केलें जातें. म्हणूनच विधिनियम करणारांना मनुष्य-स्वभावाचें चांगलें ज्ञान असलें पाहिजे. 'आपण समाजाचे अविभाज्य घटक आहोंत, समाजाशिवाय आपलें जीवन अशक्य आहे,' असें व्यक्तीला ज्या प्रमाणांत अधिक वाटत जाईल त्या प्रमाणांत विधिनियमांचा हेतु पूर्ण होत जाईल. मनुष्याच्या प्रवृत्तींत बदल घडवून त्या अधिकाअधिक समाजशील बनविण्याचें हें कार्य अत्यंत अवघड व तितकेंच वैशिष्ट्यपूर्ण आहे यांत शंका नाही. विधिनियम तयार करणाराची–विधिमंडळाची (Legislator)–कां व किती आवश्यकता असते, हें यावरून लक्षांत येऊं शकेल.

विधिनियम तयार करण्याच्या बाबतींत आणखी एक अडचण लक्षांत घेणें जरूर आहे. सामान्य नागरिकांना विद्वानांची भाषा समजत नाही. त्यांना त्यांच्याच साध्या भाषेंत विधिनियमांचा अर्थ कळला पाहिजे. पण कांही वैधानिक विचारांची सामान्य भाषेंत अभिव्यक्ति करणें शक्य नसतें. तसेच, कांही विधिनियमांचें उद्दिष्ट दूरच्या भविष्याकडे लक्ष देऊन ठरविलेलें असतें. पण सामान्य नागरिकाला तात्कालिक गरजा पूर्ण करणाऱ्या योजनाच अधिक महत्त्वाच्या वाटतात. त्यामुळे चांगल्या विधिनियमांचीं बंधनेंहि अनेकदा त्याला अडचणीचीं वाटतात. राजकीय उद्दिष्टांचा कार्यकारणभाव समजला तरच त्यामागील तत्त्वज्ञानाचें महत्त्व त्याला पटूं शकेल. हें लक्षांत घेऊन विधि-नियम तयार करणें जरूर असतें. विधिमंडळाला ही सर्व जबाबदारी कोणत्याहि प्रकारच्या सक्तीच्या साधनांचा उपयोग न करतां पार पाडावी लागते. त्यामुळे ती अधिकच अवघड असते.

रूसोच्या वरील विवेचनाचा अर्थ असा की, विधिनियमांचें काम तज्ज्ञांकडूनच होणें शक्य आहे. रूसोने जनतेच्या सार्वभौमत्वाचा पुरस्कार केला आहे; त्याच्याशीं ही कल्पना विसंगत वाटते. पण त्याबरोबरच रूसोने असेंहि म्हटलें आहे की, विधिनियम तयार करणारांनाहि ते पूर्णपणे बंधनकारक असले

पाहिजेत. अर्थात् स्वतःला अपायकारक ठरणारे विधिनियम कोणीं करण्याची शक्यता नाही, अशी रूसोची अपेक्षा असावी. शिवाय, विधिनियमांची अमलबजावणी त्याने शासनसंस्थेकडे सोपविली आहे आणि जी शासनसंस्था जनताहिताविरुद्ध काम करील ती बदलण्याचा अधिकार जनतेला ठेवला आहे.

समता आणि स्वातंत्र्य

चांगल्या विधिनियमांचे विशिष्ट निकष रूसोने सांगितले आहेत. तो म्हणतो: सर्व जनतेचें जास्तींत जास्त हित साध्य होण्यावर चांगल्या विधिनियमांचें श्रेष्ठत्व अवलंबून असतें. त्यांच्यापुढे दोन महत्त्वाचीं उद्दिष्टें असलीं पाहिजेत : स्वातंत्र्य आणि समता. समतेशिवाय स्वातंत्र्याचें अस्तित्व असूं शकत नाही. पण समता म्हणजे काय ? प्रत्येक व्यक्तीला सत्ता आणि संपत्ति सारख्या प्रमाणांत मिळणें म्हणजे समता नव्हे. तर, व्यक्तीला सत्ता इतक्या अधिक प्रमाणांत नसावी की, तिच्या जोरावर ती व्यक्ति दुसऱ्यावर अत्याचार करूं शकेल. तसेंच, तिचा वापर जनतेच्या आणि विधिनियमांच्या अपेक्षेनुसारच करतां आला पाहिजे. संपत्तीच्या समानतेच्या बाबतींतहि असेंच म्हणतां येईल. समाजांतील कोणीहि व्यक्ति इतक्या अधिक प्रमाणांत संपन्न असूं नये की, तिला केवळ आपल्या संपत्तीच्या जोरावर दुसऱ्याचें जीवित विकत घेतां येईल. तसेंच कोणीहि व्यक्ति इतक्या प्रमाणांत दरिद्री असूं नये की, तिला स्वतःचें जीवित विकण्याची लाचारी पत्करावी लागेल. राज्याच्या ध्येयधोरणांत सुसंगति राहावयाची असेल तर हीं दोन्ही आत्यंतिक टोकें शक्यतो एकमेकांच्या जवळ ठेवलीं पाहिजेत. माणसांना श्रीमंत आणि भिकारी यांपैकी कांहीहि होण्यास वाव असतां कामा नये. सर्वसामान्य हिताच्या दृष्टीने या दोन्ही गोष्टी अत्यंत विघातक असतात. श्रीमंत जुलमी सत्तेचे पाठीराखे असतात तर दरिद्री स्वतःच जुलमी बनतात. आणि त्याचा परिणाम म्हणजे जनतेच्या स्वातंत्र्याचा लिलाव पुकारला जातो. एक जण हें स्वातंत्र्य विकतो तर दुसरा तें विकत घेतो.

विधिनियम आणि शासनसंस्था यांची सांगड रूसोने घालण्याचा प्रयत्न केला आहे. ती जास्तींत जास्त घट्ट घातली जावी म्हणून स्वातंत्र्य आणि समतेचें उद्दिष्टहि विशद केलें. अर्थात् त्याच्या स्वातंत्र्याच्या कल्पनेंत केवळ राजकीय स्वातंत्र्याचा मुख्यतः समावेश झालेला आहे. समतेच्या कल्पनेमागेहि

राजकीय समतेचीच भूमिका आहे. त्याने श्रीमंत आणि गरीब असे समाजाचे दोन वर्ग सांगून ते दोन्हीहि समाजाला विघातक असल्याचें जें प्रतिपादन केलें आहे, त्या कल्पनेवर ॲरिस्टॉटलच्या विचारांची फार मोठी छाप पडलेली स्पष्ट दिसून येते. ॲरिस्टॉटलप्रमाणेच रूसोनेहि अत्यंत सधन आणि अत्यंत निर्धन हीं दोन्ही टोकें टाळून मधला मार्ग जनताहिताचा असल्याचें म्हटलें आहे. ही कल्पनाहि मूळ ॲरिस्टॉटलचीच आहे. तिच्यांत रूसोने अधिक अर्थ भरलेला दिसत नाही. पण ॲरिस्टॉटलपेक्षा अगदी निराळ्या परिस्थितींत त्याने हे विचार सांगितलेले असल्यामुळे त्यांचा प्रभाव मात्र फार मोठ्या प्रमाणावर झाला, हें अठराव्या शतकाच्या शेवटीं झालेल्या फ्रेंच राज्यक्रांतीवरून दिसून येईल.

राज्याची प्रगति अथवा अवनति राज्यघटनेवर अवलंबून असते, हें सांगतांना रूसोने मानवी शरीर आणि राज्य यांची तुलना केली आहे. तो म्हणतो : जन्माबरोबरच मनुष्यशरीरांत मृत्यूचींहि बीजें उत्पन्न होतात. राज्याचेंहि तसेंच आहे. पण चांगली शरीररचना जशी मनुष्याला दीर्घायु बनविते, तशीच चांगली राज्यघटनाहि राज्याचें आयुष्य दीर्घकाल टिकवूं शकते. मनुष्य अधिक दीर्घायु होणें निसर्गावर अवलंबून असतें. उलट, राज्याचें अस्तित्व जास्तींत जास्त टिकाविणारी राज्यघटना निर्माण करणें मात्र मनुष्याला शक्य असतें. म्हणून, विधिनियम करणारी सत्ता म्हणजे राज्याचें हृदय आणि ते अमलांत आणणारी सत्ता म्हणजे बुद्धि असें म्हटलें पाहिजे. बुद्धि नष्ट झाली तरी मनुष्य जिवंत राहूं शकतो. पण हृदय बंद पडलें की आटोपलें सारें जीवन.

वरील विवेचनांत रूसोने उपमा-अलंकारांची बरीच गर्दी केली असली तरी, त्यामुळे त्याच्या प्रतिपादनांतील मूळ उद्दिष्ट समजूं शकतें. विधिनियमांचें एवढें महत्त्व आणि राज्यांत त्यांचें स्थान यांसंबंधी त्याच्यापूर्वी इतकें सखोल विवेचन क्वचितच कोणीं केलें असेल. त्याने विधिनियमांचें सामाजिक अधिष्ठानहि व्यापक बनविलें आहे. तो म्हणतो : सामाजिक कराराचा एक अपवाद वगळून बाकीच्या प्रत्येक विधिनियमाला राज्यांतील जनतेची–बहुसंख्य जनतेची–संमति आवश्यक आहे. प्रत्येक मनुष्य जन्मतःच स्वतःचा मालक असल्यामुळे त्याच्यावर त्याच्या संमतीशिवाय कांहीहि बंधन घालतां येणार नाही.

रूसोच्या विचारांतील महत्त्वाचे मुद्दे

रूसोच्या राजकीय तत्त्वज्ञानांत सामाजिक ईहेची कल्पना अभिनव आहे यांत शंका नाही. पण त्याबरोबर त्याने सार्वभौमत्व, विधिनियम, शासनसंस्था यांचें केलेलें विवेचनहि पुढील काळांतील लोकशाही विचारांची व्यापकता वाढविण्यास कारणीभूत झालें आहे. त्याच्या विचारांतील कांही महत्त्वाचे मुद्दे पुढीलप्रमाणे सांगतां येतील :—

(१) निसर्गावस्था म्हणजे पृथ्वीवरील नंदनवन. त्या अवस्थेंत मनुष्य स्वतंत्र, निरोगी, निर्भय आणि स्वयंपूर्ण होता. (२) लोकसंख्येची वाढ, विचारशक्तीचा उदय आणि स्वार्थी भावना यांमुळे मनुष्याची निसर्गावस्था संपली व त्याने राजकीय समाजाची प्रस्थापना केली. (३) स्वतंत्र आणि समान मनुष्यांच्या सामाजिक करारांतून राज्य निर्माण झालें. (४) हा करार सामाजिक आणि राजकीय द्विविध स्वरूपाचा आहे. (५) एका बाजूने निरनिराळया व्यक्ति, त्यांच्या वैयक्तिक स्वरूपांत आणि दुसऱ्या बाजूने त्याच व्यक्ति पण त्यांच्या सामुदायिक स्वरूपांत, अशा दोन पक्षांत हा करार झालेला असतो. (६) करार सामाजिक ईहेच्या मार्गदर्शनानुसार झालेला आहे. (७) सामाजिक ईहा म्हणजे सर्व व्यक्तींच्या समाजनिष्ठ इच्छांचा संयोग. (८) सामाजिक ईहा हेंच समाजाच्या सार्वभौमत्वाचें एकमेव स्थान. (९) हें सार्वभौमत्व अविभाज्य, निरंकुश व अदेय असतें. (१०) विधिनियम म्हणजे सामाजिक ईहेचा आविष्कार. (११) ते फक्त अमलांत आणण्याचें काम शासनसंस्था करते. (१२) प्रत्येक विधिनियमाला जनतेची संमति पाहिजे. (१३) जुलमी शासनसंस्थेविरुद्ध क्रांति करण्याचा जनतेला संपूर्ण अधिकार आहे. (१४) सत्ता आणि संपत्ति यांच्या जोरावर एका व्यक्तीला दुसऱ्या व्यक्तीचें स्वातंत्र्य आणि समानता हिरावून घेतां येऊं नये.

वैगुण्य आणि वैशिष्ट्य

रूसोने जनतेच्या सार्वभौमत्वाचा सिद्धान्त प्रतिपादन करून राजकीय तत्त्वज्ञानांत महत्त्वाची भर टाकली यांत शंका नाही. पण त्याच्या विचारांत कांही वैगुण्येंहि आढळतात. त्याने सांगितलेली सामाजिक ईहेची कल्पना विवाद्य स्वरूपाची आहे. याचें एक महत्त्वाचें कारण म्हणजे तिच्यासंबंधीचें

प्रतिपादन अव्यक्त, अस्पष्ट आहे. या कल्पनेंतील आंतरविरोध एका उदाहरणाने स्पष्ट करतां येईल. 'सामाजिक ईहेंत सर्व व्यक्तींच्या समाजनिष्ठ इच्छा समाविष्ट असतात आणि त्यांचा आविष्कार म्हणजेच विधिनियम.' अशा स्थितींत एखाद्या व्यक्तीला विधिनियमांचा भंग केल्याबद्दल शिक्षा झाली तर ती त्या व्यक्तीने स्वतःच स्वतःला दिल्यासारखी होईल. कारण, सामाजिक ईहेंत त्या व्यक्तीच्याहि इच्छेचा समावेश झालेला असतो. म्हणजे अपराध करणारी तीच व्यक्ति आणि त्याबद्दल निवाडा देणारीहि तीच व्यक्ति, असा कांहीसा हा प्रकार ठरतो. सामाजिक ईहा नेहमीच न्याय्य असते असें रूसोने म्हटलें आहे. तिचें उद्दिष्ट सामाजिक हित असल्यामुळे हें विधान न्यायाच्या व्यापक पायावर आधारलेलें आहे, असें मान्य करावयास हरकत नाही. पण शेवटीं त्याचा निर्णय द्यावयाचा अधिकार कोणाकडे असणार? कांही ठिकाणीं त्याने म्हटलें आहे की, बहुमताने घेतलेला निर्णय म्हणजेच सामाजिक ईहा. याचा अर्थ असा निर्णय नेहमीच न्याय्य असतो असा होईल. पण ही कल्पनाहि रूसोला पूर्ण मान्य नसावी असें दिसतें. कारण, 'सर्वांची इच्छा' (Will of All) म्हणजे सामाजिक ईहा नव्हे, असें त्यानेच स्पष्ट म्हटलें आहे.

रूसोच्या विचारांवर किंबहुना एकंदर सामाजिक कराराच्या उपपत्तीवरच एक मूलगामी आक्षेप असा घेतला जाऊं शकतो की, मानवी इतिहासांत कधी काळीं सामाजिक करार झाला असेल असें गृहीत धरणें शास्त्रीय निकषावर टिकूं शकेल काय? विशेषतः ज्या अवस्थेंत मनुष्याला जीवनाचें प्राथमिक स्वरूपहि आकलन होण्याची शक्यता नव्हती, अशा अप्रगत व्यक्तींनी करार करून राजकीय संघटना स्थापन केली असें म्हणणें सयुक्तिक वाटत नाही. त्यांत ऐतिहासिक सत्याचा अभाव आहे. प्राथमिक अवस्थेंतील मनुष्यांनी हेतुपुरःसर सामाजिक अथवा राजकीय संस्था निर्माण केल्या असतील असें म्हणतां येत नाही. राज्य, मानवी संस्कृतीच्या विकासाचा आणि ऐतिहासिक उत्क्रांतीचा एक अपरिहार्य आणि अवश्यमेव परिणाम आहे. तें विशिष्ट काळीं विशिष्ट व्यक्तींनी केलेल्या करारांचें फळ नव्हे.

'मनुष्याच्या मनांत विचारांचा उदय झाल्यामुळे त्याचा अधःपात होऊन त्याने राजकीय संघटनेचा मार्ग पत्करला', असें रूसोने म्हटलें आहे. बुद्धि

मनुष्याला विकृत, अधःपतित बनविते असा त्याचा स्पष्ट अर्थ आहे. वस्तुतः बुद्धीचा अभाव म्हणजे पशु-अवस्था. मनुष्याचें सर्वश्रेष्ठ साधन म्हणजे बुद्धि. त्याची वैयक्तिक आणि सांघिक प्रगति बुद्धिसामर्थ्यानेच घडून आली. अशा स्थितींत रूसोचें विधान एकांगी आणि अतिरेकी म्हटलें पाहिजे.

रूसोने प्रत्यक्ष लोकशाहीचा (Direct Democracy) पुरस्कार केला आहे. ग्रीक नगरराज्यांचा आदर्श डोळयांपुढे ठेवून त्याने केलेलें त्यासंबंधीचें विवेचन स्वप्नाळू स्वरूपाचें वाटतें. 'राज्याचें लहान क्षेत्रफळ, थोडी लोकसंख्या आणि समाजाच्या कमी गरजा' हें त्याच्या आदर्श राज्याचें चित्र आहे. लॉकने प्रतिपादन केलेल्या प्रातिनिधिक लोकशाहीस रूसोने विरोध दर्शविला आहे. प्रतिनिधींच्या मार्फत व्यक्तीने आपली इच्छा दर्शविणें म्हणजे प्रतिनिधींची गुलामी पत्करण्यासारखें रूसोला वाटतें. पण रूसोच्या काळांतील राज्याचा विस्तार, शास्त्रीय प्रगति आणि समाजाच्या गरजा यांचें स्वरूप लक्षांत घेतां प्रातिनिधिक लोकशाहीपेक्षा अधिक वास्तव मार्ग त्याला सांगतां आलेला नाही हें स्पष्ट आहे.

रूसोच्या विचारांतील वरील वैगुण्यें मान्य केलीं तरी राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांतील त्याचें श्रेष्ठ स्थान कमी ठरत नाही. त्याने आधुनिक लोकशाहीचीं दोन महान् तत्त्वें सांगितलीं : जनतेचें सार्वभौमत्व आणि समतेचा सिद्धान्त. त्यामुळे परंपरागत चालत आलेल्या मिरासदारीला फार मोठा हादरा बसला. सरंजामदारीवर त्याने केलेली विदारक टीका म्हणजे फ्रेंच राज्यक्रांतीची पूर्वतयारीच होती. त्याच्या विचारांचा प्रभाव पुढील काळांत दोन निरनिराळ्या मार्गांवर पडलेला दिसून येतो. 'सामाजिक ईहा' म्हणजे राष्ट्राचा आत्मा (Spirit of Nation) अशा स्वरूपांत हेगेलने रूसोच्या कल्पनेचा उपयोग केला. उलट, मिरासदारी हाणून पाडण्यासाठी फ्रेंच राज्यक्रांतिकारकांनी त्याचें, जनतेच्या सार्वभौमत्वाचें, तत्त्व स्वीकारलें.

★ ★ ★

*

राज्यक्रांतीचें तत्त्वज्ञान

वैचारिक पार्श्वभूमि

सामाजिक कराराचा सिद्धान्त हॉब्जने प्रथम सतराव्या शतकाच्या मध्यावर मांडला. लॉक आणि रूसो यांनी त्यांत अधिक भर घालून, किंबहुना त्याची वैचारिक बैठक पार बदलून, अठराव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत त्याचा प्रभाव कायम ठेवला; म्हणजे, या सिद्धान्ताचा आरंभ इंग्लंडमधील यादवीच्या काळांत होऊन त्याची परिणति शेवटीं फ्रेंच राज्यक्रांतींत झाली. सुमारे दीडशे वर्षांच्या त्या कालखंडांत प्रामुख्याने हेंच राजकीय तत्त्वज्ञान इंग्लंड आणि फ्रान्स देशांतील राजकीय क्षितिजावर तळपत होतें. पण असें असलें तरी, त्या काळांत आणखी दोन विचारप्रवाह चालू होते. त्यांचाहि परिणाम इंग्लंडमधील रक्तशून्य क्रांति, अमेरिकेचें स्वातंत्र्ययुद्ध आणि फ्रेंच राज्यक्रांति यांवर मोठ्या प्रमाणांत झालेला दिसून येतो. यांपैकी एक विचार, राज्यक्रांतीचें समर्थन करणारा होता, तर दुसरा परंपरागत निष्ठेचा पुरस्कर्ता होता. त्यांच्या विवेचनावरून राज्यक्रांतीचें तत्त्वज्ञान समजण्यास साहाय्य होऊं शकतें. प्रस्थापित राजकीय संघटना आणि सामाजिक परिस्थिति यांत सर्वतोपरी बदल होऊन त्यांचा कायापालट झाला पाहिजे, असें क्रांतीच्या समर्थकांनी प्रतिपादन केलें. उलट, असा बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करणें म्हणजे अराजक आणि अशांतता यांचें संकट ओढवून घेणें होय, असें क्रांतिविरोधकांचें मत होतें. या दोन्ही मतांचा परिणत आविष्कार अठराव्या शतकाच्या अखेरीस अनुक्रमें थॉमस पेन आणि एडमंड बर्क या दोन विचारवंतांच्या ग्रंथांत आढळतो. अर्थात् तो आविष्कार केवळ उत्स्फूर्त नव्हता. त्याची पार्श्वभूमि हॉब्जच्या काळापासूनच तयार होत होती. त्या वेळीं अनियंत्रित राजसत्तेच्या विरोधकांनी आपल्या विचारांचा प्रचंड उठाव केला होता. त्या काळचीं लहानमोठीं प्रचारपत्रकें आणि पुस्तिका यांवरून त्या विचारांची कल्पना

येऊं शकते. सुसंगत आणि सखोल तात्त्विक विचारांच्या अभावीं त्या वाङ्मयाला कांहीसा उथळपणा आला आहे. तरी पण, सामान्य लोकांचीं मनें क्रांतिप्रवण– त्या काळच्या क्रांतीच्या कल्पनेप्रमाणे– करण्यास तें कारणीभूत झालेलें असल्यामुळे त्यांचा परामर्श घेणं जरूर आहे. त्यांत सामाजिक, राजकीय, धार्मिक सर्वच प्रकारच्या विषयांचा समावेश झाला होता; प्रस्थापित शासनसंस्थेला, राज्य-घटनेला आणि राजकीय संस्थांना त्यांचा विरोध होता, तशीच धार्मिक क्षेत्रांतील पंथोपपंथांवरहि त्यांनी टीका केली. त्यांच्या विरोधकांनीहि तेवढ्याच प्रमाणांत आपले विचार व्यक्त करून सर्व प्रस्थापित कल्पनांचें समर्थन केलें. हे वैचारिक हल्ले-प्रतिहल्ले म्हणजे राजकीय शिक्षणाचा आधुनिक काळांतील पहिला मोठा प्रयोग होता असें म्हटल्यास चूक ठरणार नाहीं.

समतावादी आणि जन्मसिद्ध अधिकार

क्रांतीला पोषक ठरणाऱ्या तत्कालीन विचारांत सर्वांत अधिक प्रभावी विचार लेव्हलर्स (Levellers) आणि डिगर्स (Diggers) या दोन पक्षांनी प्रतिपादन केले. वरील दोन्ही पक्षांचीं नांवें त्यांच्या कार्याचीं गुणदर्शक विशेषणें आहेत. सामाजिक भेद आणि विषमता नष्ट करून सर्व लोकांना एका पातळी-वर आणणें हें लेव्हलर्सचें–समतावाद्यांचें–ध्येय होतें. डिगर्सनी—जहाल समता-वाद्यांनी—तेंच ध्येय अधिक मूलगामी पद्धतीने प्रतिपादन केलें. समतावाद्यांच्या पक्षाने इ. स. १६४७ ते १६५० च्या दरम्यान इंग्लंडमध्ये संघटित राजकीय पक्षाची भूमिका स्वीकारली होती. राज्यक्रांति आणि त्यानंतरची विशिष्ट राज्यघटना यासंबंधी त्यांचीं निश्चित मतेंहि होतीं. त्यांत त्यांना यश आलें नाही. पण त्यांचे विचार इंग्लंडमधील आणि युरोपांतील कनिष्ठ मध्यम वर्गाला पुढील काळांत प्रेरक ठरले यांत शंका नाही. जॉन लिल्बर्न हा समतावादी विचारांचा प्रमुख प्रणेता होता. सामान्य जनतेच्या भावनांना आवाहन करण्याचें त्याचें प्रतिपादनकौशल्य अप्रतिम होतें. दोन वेळां त्याच्यावर राजद्रोहाचे खटले भरण्यांत आले होते. पण दोन्ही वेळां त्याने त्यांतून मुक्तता करून घेतली.

समतावाद्यांचा मुख्य आक्षेप अमीर-उमराव आणि सरंजामदार यांच्या अधि-कारांवर होता. राजकीय अधिकारांची मक्तेदारी करणारा हा वर्ग व्यापार आणि

इतर आर्थिक क्षेत्रांत आपलें वर्चस्व प्रस्थापित करतो, या गोष्टीला त्यांनी विरोध दर्शविला. अर्थात् हा विरोध मुख्यतः राजकीय स्वरूपाचा होता. एकोणिसाव्या शतकांत प्रचलित झालेली आर्थिक समतेची कल्पना त्यांत समाविष्ट नाही. खासगी मालमत्तेच्या अधिकारालाहि त्यांनी विरोध दर्शविला नाही. राजकीय समता मात्र त्यांना हवी होती. मूठभर सरंजामदारांना राजकीय सवलती असाव्या आणि सामान्य जनतेला मात्र त्या नाकारण्यांत याव्या, या गोष्टीवर त्यांनी प्रामुख्याने हल्ले चढविले. राजकीय समतेचें तत्त्व प्रतिपादन करतांना लिल्बर्नने म्हटलें आहे : 'निसर्गतः सर्व मनुष्यें समता, प्रतिष्ठा, अधिकार आणि वैभव या बाबतींत समान आहेत. राज्यसंस्थेने त्यांच्या अनुमतीनेच त्यांचें हित आणि सुख पाहिलें पाहिजे.' 'ज्या व्यक्तीला कोणती शासनसंस्था हवी हें सांगण्याचा अधिकार नाही, ती आपल्या इच्छेविरुद्ध असलेल्या शासनसंस्थेची प्रजाजन होऊं शकत नाही', असेंहि समतावाद्यांनी म्हटलें आहे. 'राज्य ज्याप्रमाणे व्यक्तीकडून निष्ठेची अपेक्षा करतें, त्याप्रमाणेच तिच्या संमतीचीहि तिला गरज वाटली पाहिजे', हा विचार अत्यंत मूलगामी असून त्याचा पुरस्कार लॉकनेहि केलेला दिसून येतो.

इंग्लंडमधील यादवींत यश मिळाल्यानंतर क्रॉमवेल आणि त्याचे सहकारी नव्या राजवटीची जुळवाजुळव करीत असतां समतावाद्यांनी आपले विचार समाजापुढे मांडले होते. त्या वेळीं प्रस्थापित विधिनियमांविषयी एका समतावादी प्रमुखाने म्हटलें होतें, 'या राष्ट्राचे विधिनियम स्वतंत्र राष्ट्राच्या दृष्टीने निरुपयोगी आहेत. त्यांत आमूलाग्र बदल झाला पाहिजे. न्याय आणि समता यांच्या तत्त्वावर त्यांची उभारणी होणें जरूर आहे. प्रत्येक शासनसंस्थेचीं तीं मुख्य प्राणतत्त्वें असतात.' समतावाद्यांच्या विचारांची दिशा लक्षांत येण्यास हें विधान पुरेसें आहे. यादवीनंतर इंग्लंडच्या पार्लमेंटच्या पुनर्घटनेचा प्रश्न उपस्थित झाला तेव्हां प्रतिनिधित्व कोणत्या तत्त्वावर आधारलें जावें याची चर्चा होणें अपरिहार्य होतें. जुन्या राजकीय पक्षांनी या प्रतिनिधित्वाचा निकष मालमत्तेचें प्रमाण ठरविला. स्वतःच्या मालकीची मालमत्ता आणि शासनसंस्थेला कर भरण्याची पात्रता असेल तरच पार्लमेंटांत प्रवेश मिळण्याची शक्यता. समतावाद्यांनी ही अन्याय्य पद्धति निषेधार्ह ठरविली. त्यांचा युक्तिवाद असा : 'प्रतिनिधित्व मनुष्याला द्यावयाचें की त्याच्या मालमत्तेला ? राज्यांत विधि-

नियमांप्रमाणे वागण्याचें बंधन मनुष्यावर असतें; मालमत्तेवर नव्हे. मग मनुष्यालाच प्रतिनिधित्व मिळणें न्याय्य ठरत नाही का?' समतावाद्यांनी खासगी मालमत्तेच्या तत्त्वाला विरोध दर्शविला नाही. मनुष्याच्या निसर्गदत्त अधिकारांतच त्याच्या मालमत्तेचा अधिकारहि समाविष्ट असल्याचें त्यांचें मत होतें. पण ते मालमत्तेची मालकी आणि राजकीय अधिकार यांत फरक करीत असत. मनुष्याला मालमत्ता नसली तरी राजकीय अधिकार मात्र असले पाहिजेत असा त्यांचा आग्रह होता. राजकीय अधिकार मनुष्याचे 'जन्मसिद्ध आधिकार' आहेत आणि ते राज्याने संरक्षिले पाहिजेत, असें त्यांचें म्हणणें होतें. त्यांच्या मतें : श्रीमंतांची मालमत्ता रक्षण करण्याचा राज्य प्रयत्न करतें, तसेंच गरिबांचे राजकीय अधिकारहि त्याने रक्षण केलेच पाहिजेत. आणि राजकीय अधिकार म्हणजे पार्लमेंटचें प्रतिनिधित्व. हें प्रतिनिधित्व सार्वत्रिक मताधिकारावर आधारलेलें असलें पाहिजे. अशा मतदारांनी निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींनाच राज्याचे विधिनियम करण्याचा अधिकार असून तेच विधिनियम पाळण्याचें प्रजेवर बंधन असलें पाहिजे.

हें मत त्या काळांत तरी अत्यंत जहाल वाटत असल्यास नवल नाही. ज्या लष्करी अधिकाऱ्यांकडे यादवीनंतर इंग्लंडचीं राज्यसूत्रें आलीं त्यांना समतावाद्यांच्या विचारांतील धोका स्पष्ट दिसत होता. ज्यांना विधिनियम करण्याचा अधिकार मिळेल ते आपल्या हितसंबंधांना पोषक ठरणारे विधिनियम करतील हें उघड सत्य त्यांना सहज समजण्यासारखें होतें. त्यांनीं समतावाद्यांच्या विचारांना पायबंद घालून आपली मालमत्ता–मुख्यतः जमीनदारी–टिकविण्याचा प्रयत्न केला. त्यांच्या हातांत सत्ता होती आणि संपत्तीचीं साधनेंहि होतीं. त्यांच्या साहाय्याने समतावाद्यांचा वैचारिक उठाव मोडून काढणें मुळीच कठीण नव्हतें.

जहाल समतावाद्यांचें तत्त्वज्ञान

समतावादी विचारवंतांचा प्रचार चालू होता, त्याच काळांत आणखी एक क्रांतिकारक गट समता आणि स्वातंत्र्य यांचा हिरीरीने पुरस्कार करीत होता. तो डिगर्स (Diggers) या नांवाने ओळखला जात होता. समतावाद्यांप्रमाणेच या गटाचें नांवहि गुणवाचक विशेषणच होतें. 'भूमि हा संपत्तीचा खरा ठेवा असून तो निसर्गाने सर्व मनुष्यांकरिता निर्माण करून ठेवला आहे.

म्हणून त्याची समान वाटणी झाली पाहिजे,' हें या गटाचें मुख्य विचारसूत्र होतें. त्यासाठी इ. स. १६४९ मध्ये या गटाने पडीत जमिनीची मशागत करण्याची प्रत्यक्ष चळवळ सुरू केली. शासनसंस्थेच्या सामर्थ्यापुढे ती यशस्वी झाली नसली तरी, त्यावरून त्या काळीं जमीनदारी व सरंजामशाही यांविरुद्ध सामान्य माणसाची प्रतिक्रिया कोणत्या स्वरूपांत व्यक्त होत होती हें समजून येतें. या गटाला सोयीसाठी 'जहाल समतावादी' म्हणावयास हरकत नाही.

समतावादी आणि जहाल समतावादी यांच्या भूमिकांचें समर्थन करणारें राजकीय तत्त्वज्ञान अनेक दृष्टींनी त्या काळांतील इतर विचारांपेक्षा अगदी निराळें वाटतें. आर्थिक परीस्थिति आणि राजकीय अधिकार यांचे परस्परसंबंध किती निगडित असतात याची त्यावरून कल्पना येऊं शकते. तसेच, 'सामान्य जनता' म्हणून ओळखले जाणारे शेतकरी, कारागीर, लहान व्यापारी आणि तत्सम वर्गांतील लोक यांच्या विचारांना वाचा फोडण्याचाहि तो एक उल्लेख-नीय प्रयत्न होता. त्यापूर्वी सोळाव्या शतकांत जर्मनींत शेतकऱ्यांनी प्रचंड सामुदायिक उठाव करून आपल्या असंतोषाची जाणीव तत्कालीन सरंजाम-शाहीला करून दिली होती. त्या वेळीं त्याला समाधानकारक वैचारिक बैठक मिळूं शकली नाही. पण सतराव्या शतकांत इंग्लंडमधील शेतकरी व कारागीर वर्गांच्या भावना व्यक्त करणारे विचारवंत पुढे आले आणि त्यांनी स्वतःचें म्हणून स्वतंत्र राजकीय तत्त्वज्ञान समाजापुढे मांडलें. समतावाद्यांपेक्षा जहाल समतावाद्यांची भूमिका निराळी होती आणि तंत्रहि निराळें होतें. शेतीच्या समान वाटणीवर त्यांचा मुख्य भर होता. आणि अशी वाटणी होणें हें कसें न्याय्य आहे, हें दाखविण्यासाठी त्यांनी निसर्गनियम, समानता, न्याय, शासन-संस्था, आर्थिक व राजकीय हितसंबंध, इत्यादि प्रश्नांची चर्चा केली आहे. जेरार्ड विन्स्टन्ले याने लिहिलेल्या, 'लॉ ऑफ फ्रीडम' (Law of Freedom) या ग्रंथांत जहाल समतावाद्यांचे विचार सुसंगतपणे व्यक्त झाले आहेत. त्याने तो ग्रंथ इ. स. १६५२ मध्ये क्रॉम्वेलला उद्देशून लिहिला. त्यांत त्याने आदर्श समाजाचें चित्र रेखाटून 'राज्य, भूमि आणि मनुष्य' यांचे परस्परसंबंध कसे असले पाहिजेत याची कल्पना मांडली आहे. त्याच्या मताप्रमाणे, सर्व दुःखांचें आणि बंधनांचें मूळ दारिद्य आहे. निसर्गाने मनुष्याच्या भरण-

पोषणासाठी अफाट भूमि निर्माण करून ठेवली आहे. पण तिचा उपभोग सर्वांना घेतां येत नाही. त्यांतूनच दारिद्य निर्माण होतें. या नैसर्गिक संपत्तीचा आणि तिच्यापासून होणाऱ्या उत्पादनाचा समान उपभोग घेतां येणें म्हणजेच खरें स्वातंत्र्य. प्रस्थापित शासनसंस्थेच्या अडथळयामुळे मनुष्याला हें स्वातंत्र्य उपभोगतां येत नाही. वस्तुतः शासनसंस्था म्हणजे एक प्रकारें उघड उघड फसवणूक करण्याचीच कला आहे. विशेषतः राजसत्तेला हें वर्णन अधिक योग्य प्रकारें लागू होतें. राजसत्ता म्हणजे थोरल्या भावाने धाकट्या भावाची जमीन लुबाडण्याची सत्ताच होय. म्हणून शासनसंस्थेंत पहिली सुधारणा कोणती घडवून आणावयाची असेल तर, ती म्हणजे जमिनीच्या खरेदीविक्रीला बंदी करणें. मालमत्तेच्या कमी-अधिक वाटणीमुळेच समाजांत विषमता निर्माण होते. संपत्तीमुळे सत्ता हातीं येते आणि सत्ता म्हणजे दडपशाही. शिवाय कोणतीहि संपत्ति प्रामाणिक मार्गाने मिळवितां येणें शक्य नसतें. मनुष्याला स्वतःच्या प्रयत्नानेच सर्व संपत्ति संपादन करतां येत नाही. इतरांच्या उत्पादनांतील कांही भाग हस्तगत करूनच संपत्तिसंग्रह केला जातो.

जमिनीची समान वाटणी

जेरार्ड विन्स्टन्लेने व्यक्त केलेले विचार केवळ प्रचारकाच्या विचारांपेक्षा अधिक मूलगामी आहेत. सतराव्या शतकांत जमीन हेंच मुख्य उत्पादनसाधन होतें. त्याचें वाटप विषम होतें. अमीर-उमराव आणि सरंजामदारवर्गाकडेच मुख्यतः सर्व शेती होती. त्या परिस्थितीला अनुलक्षूनच विन्स्टन्लेने विवेचन केलें आहे. स्वातंत्र्याची कल्पना व्यक्त करतांना त्याने म्हटलें आहे : जमिनीची समान वाटणी हीच स्वातंत्र्याची खरी कसोटी. जमिनींत होणारें सर्व उत्पादन एकत्र साठवून सर्वांनी आपल्या गरजेप्रमाणे तें घ्यावें. काम करण्यास योग्य असलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला उत्पादनकार्य करण्यास भाग पाडलें पाहिजे. कौटुंबिक संबंधांत मात्र राज्याने कांहीहि हस्तक्षेप करतां कामा नये. राज्याचे विधिनियम स्पष्ट शब्दांत मांडलेले असले पाहिजेत. त्यांच्या स्पष्टीकरणासाठी इतरांची—कायदे-पंडितांची—आवश्यकता असतां कामा नये. विधिमंडळाच्या प्रतिनिधींची निवड सार्वत्रिक मतदानाने व्हावी.

विन्स्टन्लेच्या विचारांतील आणखी एक अभिनव भाग म्हणजे चर्च आणि धर्मगुरु यांच्याविषयीचें त्याचें मत. धार्मिक क्षेत्रांत अलौकिकता अथवा अद्भुत कल्पना यांना मुळीच स्थान नसल्याचें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. मनुष्याला राजकीय अधिकारांचा विसर पडावा म्हणून अशा अद्भुततेचें वलय धर्माभोवती निर्माण केलें जातें असेंहि त्याने म्हटलें आहे. तो म्हणतो : "दैवी कल्पना म्हणजे दुर्बल मनाचा आविष्कार आहे. त्यांत मनुष्याची शुद्ध वंचना केली जाते. मृत्यूनंतर स्वर्गीय सुख लाभेल असें सांगून आनंद मानावयास लावणें अथवा नरकवास भोगावा लागेल असें म्हणून भीति निर्माण करणें, या दोन्हीहि गोष्टींनी मनुष्याची फसवणूक केली जाते. त्यामुळे खऱ्या 'जन्मसिद्ध अधिकारा'कडे त्याचें दुर्लक्ष होतें. वस्तुतः निसर्गाचें रहस्य जास्तींत जास्त समजून घेण्याचा प्रयत्न केल्यानेच परमेश्वरी कृतीचा खरा अर्थ समजूं शकतो. हें कार्य न करतां धर्मगुरु प्रवचनें करून दुर्बल आणि अज्ञ जनतेला खुष करण्याचा प्रयत्न करतात. मूढ लोकांमध्ये आपली प्रतिष्ठा वाढवून संपत्ति हस्तगत करण्याचाच तो एक मार्ग आहे. म्हणून धर्मगुरूंनी शिक्षकाची भूमिका स्वीकारून लोकांना राज्यकारभार, इतिहास, कला, विज्ञान इत्यादि विषयांचें शिक्षण द्यावें."

खाजगी मालमत्तेवर आघात

जहाल समतावाद्यांनी भ्रामक धर्मरूढि आणि दैवी कल्पना यांवर प्रखर हल्ले केले. खाजगी मालमत्तेच्या अधिकारासंबंधी त्यांनी समतावाद्यांच्या पुढे मजल मारली आहे. समतावाद्यांनी खाजगी मालमत्तेचा अधिकार मान्य केला आहे. निसर्गदत्त अधिकारांतच हा अधिकारहि समाविष्ट असल्याचें त्यांचें मत आहे. पण जहाल समतावाद्यांनी म्हटलें आहे 'खाजगी मालमत्ता हेंच सर्व दुःखांचें मूळ.' सर्व दुर्गुणांच्या आणि सामाजिक विकृतींच्या बुडाशीं हीच खाजगी मालमत्तेची कल्पना आहे. मनुष्याच्या लोभी वृत्तींतून खाजगी मालमत्तेचें बंड निर्माण झालें. एका व्यक्तीचें दुसऱ्या व्यक्तीवर वर्चस्व प्रस्थापित करण्यालाहि हीच मालमत्ता कारणीभूत झाली. तिच्यामुळेच संघर्ष, रक्तपात घडून आले आणि हजारो लोकांना गुलाम बनावें लागलें. या गुलामांच्या श्रमामुळेच सत्ता निर्माण झाली आणि शेवटीं त्याच सत्तेने त्यांना कायमचें गुलामींत ठेवलें. म्हणून समाजांतील विकृति नाहीशी करावयाची असेल आणि मानवी मनांतून दुष्ट

प्रवृत्ति नष्ट करावयाच्या असतील तर खाजगी मालमत्ता नष्ट केली पाहिजे. विशेषतः जमिनीवरील खाजगी मालकी निघून गेली पाहिजे.

खाजगी मालमत्ता कशी निर्माण झाली याचें विवेचन करतांना जहाल समतावाद्यांनी म्हटलें आहे : इंग्लंडचा इतिहास तपासून पाहिल्यास त्यांत मालमत्तेचें मूळ सापडूं शकेल. इंग्लंड ज्यांनी जिंकलें त्यांनी प्रथम सर्व जमीन आपल्या मालकीची असल्याचें जाहीर केलें आणि मग तीच जमीन आपल्या हाताखालच्या सरदारांना वाटून दिली. तेव्हापासून वंशपरंपरेने त्याच लोकांकडे जमिनीची मालकी कायम राहिली. त्यामुळे इंग्लंड म्हणजे एक मोठा तुरुंग बनला आहे. विधिनियमांतील डावपेच हे या तुरुंगाचे गज आणि वकीलवर्ग म्हणजे तुरुंगाधिकारी बनला आहे. ही परिस्थिति निर्माण करणारे विधिनियमविषयक सर्व जुने ग्रंथ जाळून टाकले पाहिजेत. वकिलांच्या जोडीला धर्मगुरूंना बसविलें पाहिजे. ज्याने प्रथम भूमि जिंकली त्यानेच धर्मगुरूंनाहि आपले हस्तक बनविलें. लोकांची प्रतिकारशक्ति नष्ट करून टाकण्यासाठीच धर्मगुरूंना मलिदा मिळतो.

जहाल समतावाद्यांच्या या विचारांत विषमतेची चीड स्पष्ट दिसते. ती नष्ट करण्यासाठी अत्याचारी मार्ग मात्र कटाक्षाने टाळण्याची गरज त्यांनी प्रतिपादन केली आहे. सरंजामदाराला सक्तीने अथवा जुलमाने लुटण्याची कल्पना त्यांना मान्य नव्हती. कदाचित् त्यांची संख्या फारच कमी होती ; म्हणून प्रतिपक्षापुढे आपली डाळ शिजणार नाही, असें समजूनहि त्यांनी व्यवहारी अनत्याचाराचा मार्ग पत्करला असावा. कदाचित् खरोखरच त्यांची अनत्याचारी मार्गावर निष्ठाहि असावी. तसेच, त्यांनी धर्मगुरूंवर कडक टीका केली असली तरी ते धर्मविरोधी नव्हते. उलट, ‘ येशू ख्रिस्त हाच पहिला समतावादी ’, असेंहि त्यांनी म्हटलें आहे.

जहाल समतावाद्यांच्या विचारांवरून सतराव्या शतकांतील राजकीय, सामाजिक आणि धार्मिक क्रांतीबाबत त्यांचीं मतें समजूं शकतात. त्यांत तात्त्विक सखोलता नसेल, शास्त्रीय विवेचन नसेल किंवा आवश्यक तेवढें गांभीर्यहि कदाचित् नसेल ; पण त्यामुळे त्यांचें मोल कमी ठरत नाही. धार्मिक आणि राजकीय अधिकारांपासून वंचित ठेवलेल्या लोकांच्या चिडलेल्या भावना त्यांत स्पष्ट झाल्या आहेत. सामान्य माणसाला कोणत्या भूमिकेवरून न्याय मिळाला

पाहिजे याच्याहि अपेक्षा त्यांत व्यक्त झालेल्या दिसतात. या विचारांतील सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, आर्थिक आणि राजकीय परिस्थिति यांचे परस्परसंबंध किती निकटचे असतात, हें प्रथमच या विचारांच्या पुरस्कर्त्यांनी जास्तींत जास्त स्पष्टपणे मांडलें. आर्थिक दडपणामुळे मनुष्याचे राजकीय अधिकार नष्ट होतात, ही गोष्ट त्यांनीच चांगल्या प्रकारें ओळखली होती असें म्हटल्यास चूक ठरणार नाही. त्यांच्या काळांत त्यांना फार थोडे अनुयायी मिळाले असले तरी, त्यांच्या विचारांनी इंग्लंडमधील इ. स. १६८८ च्या राज्यक्रांतीची प्रस्तावना करून ठेवली होती यांत शंका नाही. धार्मिक रूढ कल्पनांचीं बंधनें तोडून विचार व्यक्त करण्याचें धाडस करण्यांतहि त्यांनीच पुढाकार घेतला. ' मनुष्याला आपल्या राजकीय अधिकारांचा विसर पडावा म्हणून धर्मप्रवचनें ऐकविलीं जातात, ' ही जहाल समतावाद्यांची कल्पना बुद्धिप्रामाण्याच्या इतिहासांतील एक महत्त्वाचा टप्पा मानला जातो.

मॉंतेस्क्यू : सुधारणावादी विचारवंत

सामाजिक कराराच्या मीमांसेपेक्षा निराळे आणि स्वतंत्र विचार प्रतिपादन करणाऱ्यांत वरील दोन पंथांच्या पुरस्कर्त्यांप्रमाणेच मॉंतेस्क्यूचाहि उल्लेख करावा लागेल. अर्थात् समतावादी आणि मॉंतेस्क्यू यांच्यामध्ये विचारांचें साधर्म्य आहे म्हणून हा उल्लेख केलेला नाही. तो क्रांतिवादी नव्हता. तसाच क्रांतिविरोधकहि नव्हता. विचारांचा समतोलपणा आणि बुद्धिवादी दृष्टिकोन हीं याचीं वैशिष्ट्यें सांगतां येतील. पण त्याच्या विवेचनामुळे स्वातंत्र्याची कल्पना अधिक स्पष्ट झाली. स्वातंत्र्य आणि समता हीं फ्रेंच राज्यक्रांतीचीं दोन महान् तत्त्वें मानलीं जातात. त्यांपैकीं स्वातंत्र्याचा तात्त्विक अर्थ मॉंतेस्क्यूने आपल्यापरीने सांगितला. क्रांतिवाद्यांना तो पूर्ण मान्य असो अथवा नसो, पण त्याचा परिणाम मात्र अठराव्या शतकाच्या अखेरीस फ्रान्समध्ये झाल्याचें दिसून येतें. त्याशिवाय विधिनियम, शासनसंस्था आणि सत्ताविभागणीचें तत्त्व यांविषयीचे त्याचे विचारहि महत्त्वाचे आहेत. समाजजीवन आणि शासनसंस्था यांवर होणाऱ्या भौगोलिक परिस्थितीच्या परिणामाचीहि त्याने चर्चा केली आहे. म्हणूनच रूसो, व्होल्टेअर, डिडरो इत्यादि फ्रेंच विचारवंतांत मॉंतेस्क्यूचीहि गणना केली जाते.

मॉंतेस्क्यूचा जन्म फ्रान्समधील एका छोट्या सरदार घराण्यांत इ. स. १६८९ मध्ये झाला. विधिनियम, इतिहास आणि घटनाशास्त्र यांचा अभ्यास केल्या-नंतर त्याने कांही दिवस वकिलीचा व्यवसाय आणि नंतर न्यायाधिशाचें काम केलें. पण अभ्यासू वृत्ति, सामाजिक सुधारणेची आवड आणि ग्रंथलेखनाची इच्छा यांमुळे त्याच्या जीवनाला निराळें वळण मिळालें. तो लेखक आणि विचारवंत म्हणून ओळखला जाऊं लागला. ‘ स्पिरिट ऑफ दि लॉज ’ (Spirit of the Laws) हा त्याचा ग्रंथ राज्यशास्त्रीय वाङ्मयांत श्रेष्ठ समजला जातो. त्यांत त्यानें विधिनियमांचें तात्त्विक अधिष्ठान आणि स्वातंत्र्य अबाधित राखण्यासाठी विशिष्ट उपाययोजना यांची विस्ताराने चर्चा केली आहे. त्याच्या काळांत फ्रान्समध्ये प्रस्थापित सरंजामशाहीचे गोडवे गाणारे विचारवंत एका बाजूला, तर सरंजामशाहीची संपूर्ण चौकट उद्‌ध्वस्त करून नव्या पायावर समाजरचना करूं इच्छिणारे क्रांतिवादी दुसऱ्या बाजूला, असा अटीतटीचा सामना विचारक्षेत्रांत चालू होता. अशा काळांत मॉंतेस्क्यूने सुधारणावादी विचार व्यक्त केले आहेत. त्यावर इंग्लंडची प्रातिनिधिक राज्यपद्धति आणि तेथील लोकशाहीच्या कल्पना यांचा बराच प्रभाव पडलेला दिसून येतो.

विधिनियमांचा नवा अर्थ

मॉंतेस्क्यूने विधिनियम (Law) हा शब्द रूढार्थापेक्षा आधिक व्यापक अर्थाने उपयोगांत आणला आहे. ‘ जगांतील वस्तूंचे परस्परसंबंध आणि त्यामागील कार्यकारणभाव व्यक्त करणारे नियम ’ असा आशय त्याने या शब्दांत समाविष्ट केला आहे. त्याच्या मतें : जगांतील सर्व भौतिक सृष्टि नियमबद्ध आहे. त्यांतील वस्तुमात्राचे संबंध विशिष्ट कार्यकारणभावांनी निगडित झालेले असतात. प्राणिसृष्टीलाहि असेच विशिष्ट नियम लागू झालेले आहेत. हे नियम परस्परांशीं कसे संबद्ध असतात, हें राष्ट्रांच्या इतिहासावरून सहज लक्षांत येईल. जगांतील घटना यदृच्छया घडून येतात किंवा त्यांमागे नियतीचा लहरीपणा असतो, असें गृहीत धरणें म्हणजे इतिहासाकडे डोळेझाक करण्यासारखें आहे. आंधळ्या नियतीकडून बुद्धियुक्त मनुष्यप्राणी निर्माण होऊं शकतो ही दैववादी कल्पनाच वेडगळपणाची आहे. प्रत्येक घटनेमागे विशिष्ट तार्किक संगति असून तिच्या-योगेच भौतिक आणि सामाजिक जीवनाचें नियमन होतें.

अठराव्या शतकांत जें शास्त्रीय ज्ञान उपलब्ध होतें त्याच्या अध्ययनाचा परिणाम मॉंतेस्क्यूच्या विचारांवर झालेला होता. विशेषतः न्यूटन, केप्लर, गॅलिलियो इत्यादि शास्त्रज्ञांच्या शोधांची त्या काळच्या बहुधा सर्वच फ्रेंच तत्त्वज्ञांच्या विचारांवर विलक्षण छाप बसलेली होती. अवघ्या विश्वामागील कार्यकारणभाव शोधून काढण्याची जबर महत्त्वाकांक्षा या शास्त्रज्ञांना वाटत होती. त्याचा एक चांगला परिणाम हा झाला की, मानवी बुद्धीला आकलन न होणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीमागे अज्ञात शक्तीचा हात असल्याची जी दैववादी कल्पना प्रचलित होती तिच्यावर मोठा आघात झाला. त्याचबरोबर आज आकलन न होणारी घटना शास्त्रीय प्रयोगांनी उद्या आकलन होऊं शकेल, असा मनुष्याला आत्मविश्वास वाटूं लागला. मानवी प्रगतीला हे विज्ञान-प्रणीत विचार निःसंशय उपकारक ठरले. मॉंतेस्क्यूला याच विचारांचा उपयोग सामाजिक जीवनाचा उलगडा करून घेण्यासाठी झाला. समाजाचे विधिनियम एखाद्या अव्यक्त शक्तीकडून आपोआप तयार होत नसतात; ते हेतुपुरस्सर तयार करावे लागतात; आणि अशा विधिनियमांत सुसंबद्धता असली पाहिजे, हे निष्कर्ष मॉंतेस्क्यूने काढले आहेत.

निसर्गावस्था

निसर्गावस्थेंत मनुष्य क्रूर, दुष्ट, पशुवत् होता, असें हॉब्जने प्रतिपादन केलें आहे. पण तें बरोबर नसल्याचें मॉंतेस्क्यूचें मत आहे. उलट समाजपूर्व काळांत मनुष्य भित्रा, दुर्बल असला पाहिजे असें त्याने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें : निसर्गा-वस्थेंत सर्वांत प्रथम आत्मसंरक्षणाची कल्पना सुचली असली पाहिजे. भोव-तालच्या निसर्गसामर्थ्याची तुलना करून मनुष्य स्वतःला दुर्बळ समजत असणें अगदी साहाजिक आहे. गिरिकुहरांत जीवन कंठणाऱ्या आदिमानवाला पानांची सळसळ आणि झाडांच्या सावल्याचीहि भीति वाटत असावी. अशा स्थितींत एक मनुष्य दुसऱ्यावर हल्ले करीत होता असें गृहीत धरणें म्हणजे मानवी स्वभावाविषयी अज्ञान व्यक्त करण्यासारखें आहे. त्या काळीं सर्वत्र शांतता असली पाहिजे. जगण्यासाठी, शांतता हाच पहिला निसर्गनियम. उदरंभरणाची इच्छा ही त्यापुढची पायरी. भीति नष्ट करण्याच्या गरजेंतूनच संघटित होण्याची कल्पना मनुष्याला सुचली असावी. अर्थात् त्यांत भिन्नलिंगी व्यक्तीविषयी आकर्षण

उत्पन्न होऊन मानवी संघटना अधिक व्यापक पायावर उभारली गेली. समाजाची निर्मिति याच क्रमाने झाली. जगांतील सर्व प्राण्यांप्रमाणेच मनुष्यहि भौतिक नियमांनी बद्ध आहे. पण त्याला ज्ञान संपादन करण्याचें सामर्थ्य असल्यामुळे मिळालेल्या अनुभवांचा उपयोग करून त्याने आपल्या संघटनांत वेळोवेळीं बदल केले. त्यासाठी त्याला धार्मिक, नैतिक, सामाजिक आणि राजकीय स्वरूपाचे अनेक नियम करावे लागले.

विधिनियमांचे प्रकार आणि त्यामागील तात्त्विक भूमिका विशद करतांना मॉंतेस्क्यूने म्हटलें आहे : समाजांत प्रवेश केल्याबरोबर मनुष्याची भीतीची भावना दूर झाली असली पाहिजे. निसर्गावस्थेंत त्याला जें भय वाटत असे तें समाजाच्या आसऱ्यामुळे कमी झालें. पण त्यामुळे दुसरें एक संकट उद्‌भवलें. प्रत्येक समाजाला स्वतःच्या सामर्थ्याचा प्रत्यय येऊं लागल्यामुळे समाजा-समाजांत संघर्ष सुरू झाले. तसेच, समाजांत राहणाऱ्या व्यक्ती-व्यक्तींतहि मिळकतीवरून भांडणें सुरू झालीं असावींत. या दोन्ही प्रकारच्या भांडणांना आळा घालण्या-साठीच निरनिराळया विधिनियमांचा जन्म झाला. हे विधिनियम मुख्यतः तीन प्रकारचे आहेत : (१) एक राष्ट्र आणि दुसरें राष्ट्र यांच्यासंबंधीचे विधि-नियम ; (२) शासक आणि शासित यांच्यासंबंधीचे विधिनियम आणि (३) राष्ट्रांतील एका व्यक्तीचे दुसऱ्या व्यक्तीशीं संबंध दर्शविणारे विधिनियम. शेवटच्या दोन प्रकारच्या विधिनियमांची उभारणी बुद्धिवादावर झाली पाहिजे. देशाचें विशिष्ट हवामान, तेथील भूमि, उत्पादन, लोकांचे प्रमुख व्यवसाय, इत्यादि लक्षांत घेऊन ते बनविणें जरूर असतें. तसेच, त्या देशांतील धार्मिक कल्पना, लोकांची मनोरचना, स्वाभाविक कल, संपन्नता, संख्या, व्यापार, चालीरीती आणि परंपरा याहि गोष्टींचा विचार झाला पाहिजे.

शासनसंस्थेचें उद्दिष्ट : स्वातंत्र्य

' शांतता हाच पहिला निसर्गनियम ' असें मॉंतेस्क्यूने म्हटलें आहे. आदर्श राज्याचेंहि तेंच उद्दिष्ट असलें पाहिजे हें ओघानेच येतें. म्हणूनच त्यानें सुरक्षितता असणें ही राज्याची पहिली गरज आहे असें म्हटलें आहे. पण राज्याचें हें ध्येय एकांगी आहे. त्याला स्वातंत्र्याची जोड नसेल तर तें अपुरेंच राहील. पण स्वातंत्र्य म्हणजे काय ? मॉंतेस्क्यूच्या मते : स्वातंत्र्य या शब्दाला कितीतरी निरनिराळे

अर्थ चिटकविले आहेत. मनुष्याने एवढी कल्पकता इतर शब्दार्थासाठी क्वचितच दाखविली असेल. जुलमी सत्ताधाऱ्याला पदभ्रष्ट करण्याचें साधन म्हणजे स्वातंत्र्य, असा कांही जणांनी त्याचा अर्थ केला आहे. तसेच, शासनकर्त्यांची निवड करण्याचा अधिकार असणें म्हणजे स्वातंत्र्य, असाहि त्याचा अर्थ करण्यांत येतो. त्याशिवाय, शस्त्रास्त्रें बाळगण्याचा अधिकार व अत्याचार करण्याची मोकळीक असली की आपल्याला खरेंखुरें स्वातंत्र्य लाभलें, असेंहि कांही जणांना वाटतें. आपल्या देशांतील व्यक्तींचेंच आपल्यावर राज्य असावें ही इच्छा खऱ्या स्वातंत्र्याची निदर्शक आहे, असेंहि म्हटलें जातें. विशिष्ट प्रकारची राजवट अस्तित्वांत असली की स्वातंत्र्य मिळालें आणि ती गेली की स्वातंत्र्यहि गमावलें, असें कांही जणांना वाटतें. राजकीय स्वातंत्र्याच्या कल्पनेमागे कितीतरी निरनिराळे अर्थ असूं शकतात याचाच हा पुरावा आहे. सामान्यतः इतर कोणत्याहि पद्धतीपेक्षा लोकसत्ताक शासनसंस्थेंत लोकांच्या विचारांना अधिक वाव मिळतो. म्हणून लोकसत्ता आणि राजकीय स्वातंत्र्य या दोन्ही कल्पना समानार्थी वापरण्याची प्रथा आहे.

'राजकीय स्वातंत्र्य म्हणजे अनियंत्रितपणे वागण्याचा परवाना' असा अर्थ करणें कोणत्याहि परिस्थितींत योग्य ठरणार नाही. विधिनियमांच्या कक्षेंत हवें तें करण्याचा अधिकार म्हणजे स्वातंत्र्य. विधिनियमाने मना केलेली गोष्ट नागरिकाला करतां येणार नाही. नागरिकाला सुरक्षितता वाटणें आणि त्यामुळे त्याच्या मनाला समाधान मिळणें, हें जेथे शक्य असतें तेथेंच तो राजकीय स्वातंत्र्याचा उपभोग घेत आहे, असें समजलें पाहिजे. ज्या राज्यपद्धतींत राजकीय स्वातंत्र्याला वाव असतो तेथे एका व्यक्तीला दुसऱ्या व्यक्तीची भीति वाटत नाही. तसेच, तेथे प्रत्येक व्यक्तीला आपले विचार बोलून दाखविणें, भावना व्यक्त करणें आणि लेखन प्रसिद्ध करणें यांचीहि मोकळीक असते. अर्थात् हें सर्व विधिनियमांच्या कक्षेंत असलें पाहिजे ही गोष्टहि लक्षांत ठेवली पाहिजे.

राजकीय बदल घटनात्मक मार्गांनी व्हावेत असें मॉंतेस्क्यूचें मत होतें, हें वरील विवेचनावरून दिसतें. त्याला फ्रान्समधील एकतंत्री शासनपद्धति मान्य नव्हती. ती बदलून नागरिकाला विचारस्वातंत्र्य देणारी शासनसंस्था त्याला हवी होती; पण त्यासाठी क्रांतीचा पुरस्कार करावयास तो तयार नव्हता.

लोकशाही हवी, पण ती घटनात्मक मार्गांनी मिळावी, अशी त्याची अपेक्षा असावी. त्याने क्रांतीचा मार्ग पुरस्कारला नाही, म्हणून जुन्या सरदार-सरंजामदार वर्गांत त्याच्या विचारांना मान होता. उलट, त्याने लोकशाही शासनसंस्था उत्कृष्ट म्हणून मत व्यक्त केल्यामुळे क्रांतिवादी त्याच्या विचारांना उचलून धरीत असत. इंग्लंडमधील राज्यघटना आणि शासनसंस्था त्याला आदर्शभूत वाटत असे. तिच्यावर लॉकच्या विचारांचा प्रभाव होता. तरी पण लॉकच्या सामाजिक कराराचें तत्त्व त्याला मान्य नव्हतें.

सत्ता आणि सत्ताविभागणी

मॉंतेस्क्यूने शासनसंस्थेचे तीन प्रकार केले आहेत : लोकसत्ता, राजसत्ता, आणि एकतंत्री सत्ता. त्याच्या मतें, जनतेच्या विशिष्ट संघटनेकडे सार्वभौम सत्तेचीं सूत्रें असतील त्या वेळीं ती लोकसत्ता; विशिष्ट विधिनियमांना अनुसरून जेथे एक व्यक्ति शासनकार्य करते ती राजसत्ता आणि ज्या शासनसत्तेचा कारभार एकाच व्यक्तीच्या लहरीप्रमाणे आणि अनियंत्रितपणे चालतो तिला एकतंत्री म्हटलें पाहिजे. मतदान आणि त्यावरून व्यक्त होणारी जनतेची इच्छा यांमुळे सार्वभौमत्व कोणाकडे आहे हें समजूं शकतें. म्हणून मतदानाचा अधिकार हा एक मूलभूत अधिकार मानला पाहिजे. लोकशाहींत मताधिकाराचे विशिष्ट विधिनियम असले पाहिजेत. मताचा अधिकार कोणाला, कोणातर्फे आणि कशासाठी असावा यासंबंधीहि निश्चित विधिनियम व्हावयास हवेत.

मॉंतेस्क्यूने नागरिकांचें स्वातंत्र्य अबाधित राहावें यासाठी सत्ताविभागणीची योजना सुचविली आहे. अर्थात् तिचें मूळहि लॉकच्या विचारांतच त्याला सापडलें असलें पाहिजे. पण लॉकपेक्षा त्याने या योजनेचा अधिक चिकित्सापूर्वक विस्तार केला आहे. त्याच्या मतें, प्रत्येक शासनसंस्थेंत तीन प्रकारच्या सत्ता असतात : विधिमंडळ (Legislative), कार्यकारी मंडळ (Executive) आणि न्यायमंडळ (Judiciary). यांपैकी कोणत्याहि दोन सत्ता एकत्र झाल्या तरी व्यक्तिस्वातंत्र्य नष्ट होण्याचा धोका उत्पन्न होतो. म्हणून या तिन्ही मंडळांची काटेकोरपणे सत्ताविभागणी करून त्यांचीं कार्यें अगदी परस्परांपासून भिन्न आणि स्वतंत्र्य ठेवलीं पाहिजेत. विधिनियम करणारी व्यक्ति अथवा मंडळ

यांच्याकडेच न्यायदानाचेंहि काम सोपविल्यास त्या विधिनियमाला आणि न्यायाला–दोहोंनाहि–कांहीच अर्थ उरणार नाही. तीच स्थिति कार्यकारी मंडळ आणि विधिमंडळ यांच्या अधिकारांच्या एकत्रीकरणाने उद्भवेल.

विधिनियम करण्याचा अधिकार सर्व जनतेकडे असला पाहिजे. पण मोठ्या राज्यांत सर्वांनाच तो अधिकार प्रत्यक्ष अमलांत आणणें शक्य नसतें. म्हणून जनतेने तो आपल्या प्रतिनिधीकडे सोपवावा. राज्यकारभाराविषयी विचार-विनिमय आणि चर्चा करण्याची पात्रता असणें हीच प्रतिनिधीची कसोटी. ही जबाबदारी सर्व जनतेला सामुदायिक रीत्या पार पाडतां येत नाही, हा लोकशाही पद्धतींतील एक दोष आहे. म्हणून प्रतिनिधि निवडण्याचा अधिकार वापरून तो दोष जनतेने स्वतःच कमी केला पाहिजे.

सत्ताविभागणीचें तत्त्व विशद करून मॉंतेस्क्यूने लोकशाही अधिक कार्यक्षम करण्याचा मार्ग सुचविला आहे. त्याच्यापूर्वीहि ही कल्पना फ्रेंच राज्यशास्त्रज्ञ जँ बोदँने व्यक्त केली होती. न्यायनिवाडा करण्याचा अधिकार राज-सत्तेकडे असण्यांत केवढा धोका असतो, हें त्याने स्पष्ट केलें होतें. लोकशाहीच्या विचाराबरोबर सत्ताविभागणीच्या तत्त्वालाहि अधिक जोराची चालना मिळत गेली. विशेषतः, इंग्लंडमध्ये लॉकने शासनसंस्थेच्या कार्याचे तीन विभाग असले पाहिजेत असें प्रतिपादन केलें होतें. पण मॉंतेस्क्यूने केलेली विभागणी ही सर्वांत अधिक तर्कशुद्ध वाटते. अर्थात् त्याच्यानंतरच्या काळांत तिच्यांत कितीतरी सुधारणा होत गेल्या. तरी पण मॉंतेस्क्यूच्या प्रतिपादनांतील मूळ तत्त्वावरच त्या अधिष्ठित आहेत हें लक्षांत घेणें जरूर आहे. सत्ताविभागणीच्या तत्त्वाचा उपयोग अठराव्या शतकाच्या शेवटीं तयार झालेल्या अमेरिकेच्या राज्यघटनेंत प्रथम अधिकृत रीत्या केला गेला. त्यानंतरहि ज्या देशांनी लोकशाही राज्यघटना मान्य केली त्यांनी सत्ताविभागणीचें तत्त्व कमी-अधिक प्रमाणांत उपयोगांत आणलें आहे. सत्तेचें केंद्रीकरण होऊं नये अशी या तत्त्वांत गृहीत धरलेली अपेक्षा सर्वमान्य होण्यासारखी आहे यांत शंका नाही.

तीन महान् घटना

राज्यक्रांतीच्या तत्त्वज्ञानाला जोराची चालना अठराव्या शतकांतच मिळाली. क्रांतीचें समर्थन आणि विरोध करणारे परस्परविरोधी विचारप्रवाह या शतकांत

फ्रान्समध्ये दिसून येतात. पण त्यांचा खरा आविष्कार पेन आणि बर्क या दोन इंग्लंडमधील विचारवंतांच्या ग्रंथांत झालेला आहे. त्यांतील प्रतिपादन व युक्तिवाद दोन्ही राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वाचीं आहेत. पण या विचारप्रवाहांची दिशा समजून घेण्यापूर्वी त्या काळांतील तीन महान् घटना आणि त्यांची सामाजिक व राजकीय पार्श्वभूमि समजून घेणें जरूर आहे. त्या तीन घटना म्हणजे : (१) इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांति, (२) अमेरिकेचें स्वातंत्र्ययुद्ध आणि (३) फ्रान्सची राज्यक्रांति. या घटनांनी केवळ युरोपचेंच नव्हे तर जगाचें आर्थिक जीवन, शास्त्रीय संशोधन, राजकीय विचार आणि सामाजिक व्यवहार यांत क्रांतिकारक बदल घडवून आणले. या घटना घडत असतां प्रत्यक्ष घडामोडी काय घडल्या यापेक्षा त्या कां घडून आल्या आणि त्यांचे पुढील काळावर काय परिणाम घडून आले, हें पाहणें राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत अधिक महत्त्वाचें आहे. या घटनांमागे अनेक शतकें दडपलेले विचार, उफाळून आलेल्या भावना, मानवी आशाआकांक्षा, बुद्धीचा प्रभाव या सर्वांचे कितीतरी पैलू दृष्टीस पडतात. वरवर दिसणाऱ्या शांत परिस्थितीमागे किती स्फोटक द्रव्यें दडलेलीं असतात याचाहि प्रत्यय वरील घटनांमुळे जगाच्या निदर्शनास आला. म्हणून त्यांचें स्वरूप समजून घेणें जरूर आहे.

औद्योगिक क्रांति

आधुनिक यांत्रिक प्रगतीचा उगम मुख्यत: इंग्लंडमध्ये झाला. तो अमुक वर्षी झाला असें सांगणें कठिण आहे. कारण शास्त्रीय संशोधनाची प्रक्रिया समाजांत अनेक वर्षें चालू असते. पण ज्या यंत्रांच्या साहाय्याने उत्पादनसाधनांत प्रचंड क्रांति घडवून आणली, त्यांच्या संशोधनापासून औद्योगिक क्षेत्रांत विलक्षण बदल घडून आला असें विधान करावयास हरकत नाही. अशा कांही महत्त्वाच्या यंत्रांपैकी, केने बनविलेला यांत्रिक माग (इ. स. १७३८), आर्कराइटने तयार केलेलें कापूस पिंजण्याचें यंत्र (इ. स. १७४८), वॅटने संशोधन केलेलें वाफेचें इंजिन (इ. स. १७६५) इत्यादींचा प्रामुख्याने उल्लेख करतां येईल. अशा यांत्रिक शोधांमुळे इंग्लंडमध्ये कापड, कोळसा आणि लोखंड या तीन मोठ्या धंद्यांना सुरुवात झाली. हस्तव्यवसाय मागे पडूं लागले आणि कारखान्यांची उत्पादनपद्धति सुरू झाली. वैयक्तिक कौशल्यापेक्षा सामुदायिक उत्पादनाला

महत्त्व मिळालें. व्यक्तीच्या हातांत असलेलें उत्पादनसाधन अडगळींत पडून कारखान्यांकडे काम करणाऱ्यांची रीघ लागली. खेड्यांचें सामाजिक जीवन विस्कटून गेलें. लहान-मोठीं शहरें वाढूं लागलीं. गर्दीच्या राहणीचे सामाजिक आणि वैयक्तिक नीतिमत्तेवर परिणाम घडून येऊं लागले. कारखान्यांच्या मालकांच्या जास्तींत जास्त नफा मिळविण्याच्या वृत्तीमुळे कामगारांचे प्रश्न उपस्थित होऊं लागले. कारखान्यांत तयार होणाऱ्या मालाकरिता मोठाल्या बाजारपेठा मिळविण्यासाठी नव्या वसाहती बळकावण्याची धडपड सुरू झाली. औद्योगिक क्रांतीपूर्वी इंग्लंडमध्ये जमीन हेंच मुख्य उत्पादनसाधन होतें. पण यांत्रिक शोधांमुळे शेतीपेक्षा कारखान्यांत अधिक नफा मिळूं लागला. त्याचा परिणाम शेतीवर झाला. खेड्याचें स्वयंपूर्ण स्वरूप नष्ट झालें. हे सर्व बदल इतक्या झपाट्याने घडून आले की, अठराव्या शतकाच्या शेवटच्या केवळ तीन-चार दशकांत इंग्लंडचें सामाजिक जीवन पार बदलून गेलें. त्याचे परिणाम राजकीय क्षेत्रावर होणें अपरिहार्य होतें. यांत्रिक प्रगतीचें हें लोण फ्रान्स, जर्मनी, स्पेन, अमेरिका इत्यादि देशांत पोचावयाला फारसा काळ लागला नाही. एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभापासून युरोपमध्ये सर्वच ठिकाणीं लहान-मोठ्या कारखानदारीला आरंभ झाला. त्यांतूनच आधुनिक भांडवलदारीचा उदय आणि वसाहतींचें राजकारण सुरू झालें.

अमेरिकेचें स्वातंत्र्य-युद्ध

अठराव्या शतकांतील दुसरी महत्त्वपूर्ण घटना म्हणून अमेरिकेच्या स्वातंत्र्य-युद्धाचा उल्लेख करतां येईल. ही राजकीय क्रांति अमेरिकेंतील वसाहतींनी घडवून आणली व इंग्लंडचें राजकीय वर्चस्व झुगारून दिलें. कोलंबसाने अमेरिकेचा शोध लावून पर्यायाने युरोपांतील देशांना एक नवी हक्काची वसाहत मिळवून दिली. ही वसाहत सुपीक असल्यामुळे तींत सतराव्या शतकापासूनच झपाट्याने युरोपीय लोकांची वसति वाढूं लागली. नैसर्गिक संपत्ति आणि स्थानिक मजूर यांच्या जोरावर थोड्या अवधींत ते संपन्न बनले असल्यास नवल नाही. त्यांतहि इंग्लंडच्या वसाहतींची संख्या अधिक होती. त्यांतील लोक इंग्लंडचा राजा आणि पार्लमेंट यांची सत्ता मानीत होते. पण जसजसा अमेरिकेचा व्यापार वाढूं लागला तसतसें तेथील स्थानिक व्यापाऱ्यांना इंग्लंडच्या

राजकीय वर्चस्वाचें ओझें वाटूं लागलें. अठराव्या शतकाच्या मध्यापासून ही प्रतिक्रिया जोरांत सुरू झाली. दोन्ही देशांतील आर्थिक हितसंबंधांत संघर्ष उत्पन्न झाला. अमेरिकेंतील कच्चा माल सवलतीच्या दराने नेतां यावा अशी विधिनियमांची तरतूद पार्लमेंटांत होऊं लागली. या गोष्टीला प्रथम विधिनियमांच्या कक्षेंत राहून अमेरिकनांनी विरोध केला. ब्रिटिश राजाची सत्ता त्यांनी अमान्य केली नाही. पण ब्रिटिश पार्लमेंटच्या सत्तेला विरोध दर्शविला. पार्लमेंटने वरचेवर कर वाढविल्यामुळे विरोध विकोपाला गेला. इ. स. १७७३ मध्ये प्रकरण चांगलेंच हातघाईवर आलें. ब्रिटिश सरकारने ईस्ट इंडिया कंपनीचा चहा अमेरिकेवर लादण्याचा प्रयत्न केला. या कंपनींत अनेक सधन ब्रिटिशांचे आर्थिक हितसंबंध गुंतलेले होते. चहा घेऊन गेलेलें जहाज बोस्टन बंदरावर पोचतांच अमेरिकनांनी त्यावर चढून सर्व चहा समुद्रांत फेकून दिला. ब्रिटिश साम्राज्याला एका वसाहतीने दिलेलें तें आव्हानच होतें. त्याची परिणति सशस्त्र चकमकी झडण्यांत होणें अगदी अपरिहार्य होतें. इ. स. १७७५ मध्ये युद्धाला तोंड लागलें. त्या वेळींहि अमेरिकन पुढाऱ्यांनी संपूर्ण स्वातंत्र्याची मागणी केलेली नव्हती. पण युद्धाच्या तीव्रतेबरोबर स्वातंत्र्याच्या मागणीचीहि तीव्रता वाढत गेली. त्यांतूनच शेवटीं 'प्रतिनिधित्व नसेल तर करहि नाही,' अशी मूलभूत राजकीय घोषणा करण्यांत आली. ज्या पार्लमेंटमध्ये अमेरिकेचे प्रतिनिधि नाहीत, त्या पार्लमेंटला अमेरिकेवर कर लादण्याचा मुळीच अधिकार पोचत नाही, असाच त्या घोषणेचा अर्थ होता. ब्रिटिश वसाहतींच्या मदतीला फ्रेंच व स्पॅनिश वसाहतीहि धावून गेल्या. त्यांच्या फौजांनी ब्रिटिश फौजांना जागजागीं नामोहरम केलें. हें युद्ध संपूर्णपणे संपायला इ. स. १७८२ हें वर्ष उजाडलें. पण अमेरिकन स्वातंत्र्यवाद्यांनी त्यापूर्वीच ४ जुलै १७७६ रोजीं 'स्वातंत्र्याचा जाहिरनामा' (Declaration of Independence) प्रसिद्ध केला. युद्धांत वसाहतींना विजय मिळाल्यामुळे त्या स्वतंत्र झाल्या. त्या वेळीं त्यांची संख्या केवळ तेरा होती. नंतर त्यांत वाढ होऊन सध्याचें 'अमेरिकेचें संयुक्त राज्य' (U. S. A.) निर्माण झालें. आधुनिक काळांतील हेंच पहिलें लोकसत्ताक राज्य होय. त्या काळीं छोट्या स्वित्झर्लंडचा अपवाद वगळल्यास जगांत कोठेहि लोकसत्ताक राज्य अस्तित्वांत नव्हतें.

'राज्यांतील सर्व मनुष्यें समान आहेत,' असें अमेरिकेने स्वातंत्र्याच्या जाहिरनाम्यांत घोषित केलें. राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत ही एक महत्त्वाची घटना समजली जाते. अठराव्या शतकांत ब्रिटिश सरंजामदारांनी राजकीय आणि आर्थिक क्षेत्रांत जी विषमता टिकवून ठेवली होती, ती अन्याय्य असल्याचें वरील घोषणेच्या द्वारा व्यक्त झालें आहे.

फ्रेंच राज्यक्रांति

अठराव्या शतकांतील एक महान् घटना म्हणून फ्रेंच राज्यक्रांतीचा उल्लेख केला पाहिजे. ज्वालामुखीचा प्रचंड स्फोट होऊन लाव्हा रस सर्वत्र पसरावा तशी ही क्रांति आणि त्यानंतरच्या घटना घडल्या. पण प्रत्यक्ष स्फोट होण्यापूर्वी अनेक वर्षें भूगर्भांत रासायनिक क्रिया-प्रतिक्रियांची उलाढाल चालू असते. फ्रेंच राज्यक्रांतीहि अशाच अनेक शतकांच्या सामाजिक व आर्थिक क्रिया-प्रतिक्रियांचें दृश्य स्वरूप होतें. त्यामागे पराकोटीची आर्थिक विषमता होती; सामाजिक भेदभावांमुळे निर्माण झालेल्या द्वेषभावना होत्या आणि राजकीय अधिकारांपासून वंचित ठेवलेल्या सामान्य जनतेच्या तीव्र इच्छा होत्या. राज्यक्रांतीमागे व्होल्टेअर, रूसो, मॉंतेस्क्यू इत्यादि फ्रेंच तत्त्वज्ञांच्या विचारांचें सामर्थ्यहि होतें. राज्यक्रांति घडून येण्यासाठी आर्थिक परिस्थिती-इतकीच क्रांतिकारक विचारांचीहि आवश्यकता असते. अठराव्या शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञांनी त्यांची परिपूर्ति केली.

फ्रान्सची जुलमी आणि एकतंत्री राजवट इतिहासांत तिच्या अदूरदर्शी आणि आडमुठ्या धोरणामुळे प्रसिद्ध आहे. क्रांतीच्या वेळीं सोळावा लुई गादीवर होता. पण राज्याचीं खरीं सूत्रें त्याची महाराणी मेरी ॲंटनी हिच्या हातीं होतीं. राज्याच्या दैवी अधिसत्तेचें खूळ त्यांच्या डोक्यांतून गेलें नव्हतें. प्रजेच्या आर्थिक परिस्थितीची दखल घेण्याची त्यांना कधीच गरज वाटली नाही. राजा, सरदार आणि बडे लष्करी अधिकारी यांच्या विलासापायी प्रचंड करांचें ओझें प्रजेला सहन करावें लागत होतें. करांतून सरदार आणि धर्मगुरु प्रायः वगळले जात. त्यामुळे आर्थिक आणि राजकीय विषमतेची दरी अधिकच रुंदावत गेली. शेतकऱ्याला आपल्या उत्पन्नापैकी ऐंशी-नव्वद टक्के उत्पन्न कराच्या रूपाने द्यावें लागत असे. त्याच सुमाराला ब्रिटिशांबरोबर झालेल्या सात वर्षांच्या युद्धांत फ्रान्सचा पराभव

झाला. त्यामुळे सरकारी खजिना रिकामा पडला. तो भरून काढण्यासाठी नवे कर वाढले. जनतेला आपलें दुःख व्यक्त करावयाला कोठेच जागा राहिली नव्हती. पार्लमेंट नाही; न्यायालयांत लाचलुचपत आणि शासनयंत्रावर सरंजामदारवर्गाचें वर्चस्व. अशा परिस्थितींत भीक मागणें अथवा गुन्हेगारीकडे वळणें या मार्गांचा अनेक लोकांनी अवलंब केला नसता तरच आश्चर्य. इ. स. १७७७ मध्ये फ्रान्समध्ये अकरा लाख भिकारी असल्याचें अधिकृत रीत्या जाहीर झालें होतें.

परिस्थिति विकोपाला गेली होती. ४ मे १७८९ रोजीं राजाने स्टेट्स-जनरलची (States General) सभा भरविली. या सभेंत सरदार, धर्मगुरु आणि सामान्य जनता यांचे प्रतिनिधि होते. 'यापुढे कोणताहि कर लादतां कामा नये' अशी मागणी जनतेच्या प्रतिनिधींनी केली. राजाला तो अपमान वाटून तो सभेंतून निघून गेला. प्रतिनिधि तेथेच बसून राहिले. राजाने लष्कराच्या साहाय्याने त्यांना हाकून लावण्याचा प्रयत्न केला. पण लष्कराने निःशस्त्र प्रजेवर गोळीबार करण्याचें नाकारलें. राजाच्या सत्तेला प्रचंड धक्का बसला. पण त्यामुळेच प्रजेचें धैर्य वाढलें. पॅरिसमधील हजारो नागरिकांनी १४ जुलै १७८९ रोजीं बॅस्टाईलच्या तुरुंगावर हल्ला केला आणि तुरुंग फोडून आंतील कैद्यांना मुक्त केलें. जणू शेकडो वर्षें विषमतेच्या तुरुंगांत खितपत पडलेल्या मानवतेलाच त्यांनी बंधमुक्त केलें.

क्रांतीनंतरच्या काळांत अनेक बऱ्यावाईट घटना घडल्या. वादळाच्या तडाख्यांत सापडलेल्या माणसाप्रमाणे फ्रेंच समाजाची अवस्था झाली होती. इ. स. १७९३ मध्ये सोळाव्या लुईला फासावर चढविलें. त्यानंतर झालेल्या घडामोडी प्रतिक्रांतिकारक ठरल्या. पण राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने फ्रेंच नॅशनल असेंब्लीने घोषित केलेला 'मानवी अधिकारांचा जाहिरनामा' (Declaration of the Rights of Man) विशेष महत्त्वाचा आहे. त्यांत स्वातंत्र्य, समता आणि जनतेचें सार्वभौमत्व हीं तीन तत्त्वें मूलभूत मानवी अधिकार म्हणून मानलेलीं आहेत.

राज्यक्रांतीचा विरोधक : बर्क

'क्रांति म्हणजे सर्वनाश'

फ्रेंच राज्यक्रांतीचे परिणाम युरोपीय राजकारणावर घडून आले. विशेषतः इंग्लंडमध्ये त्याची दुहेरी प्रतिक्रिया झाली. फ्रान्सप्रमाणेच इंग्लंडमध्येहि क्रांति

होऊन तींत सरंजामदारवर्ग नष्ट करावा, असें म्हणणारा एक वर्ग होता; तर अशा प्रकारची क्रांति म्हणजे सर्वनाश, असें प्रतिपादन करणारा दुसरा वर्ग होता. दुसऱ्या वर्गाच्या मताचें तात्त्विक विवेचन एडमंड बर्कच्या विचारांत पाहावयास सापडतें. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर जे अनेक अत्याचार आणि रक्तपात घडून आले त्यांचा परिणाम बर्कच्या मनावर झाला होता. त्याने क्रांतिवाद्यांच्या विचारांना कसून विरोध केला. बर्कचा जन्म इ. स. १७२९ मध्ये डब्लिन येथे झाला. त्याचें विद्यालयीन शिक्षणहि तेथेच झालें. ब्रिटिश पार्लमेंटमध्ये प्रवेश केल्यावर तेथे त्याने आपल्या वक्तृत्वाची व विचारांची छाप पाडली. त्याने आयर्लंडच्या स्वातंत्र्याची मागणी उचलून धरली; अमेरिकेच्या स्वातंत्र्य-प्रयत्नांचें समर्थन केलें आणि हिंदुस्थानांत ब्रिटिशांनी चालविलेल्या दडपशाहीचा निषेध केला. पण फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर त्याने क्रांतीला आणि त्यामागील राजकीय मूल्यांना स्पष्ट शब्दांत विरोध दर्शविला. 'रिफ्लेक्शन्स् ऑन दि रेव्होल्यूशन ऑफ फ्रान्स' (Reflections on the Revolution of France) या ग्रंथांत त्याने स्वातंत्र्य, शासनसंस्था, क्रांति इत्यादि विषयांचें विवेचन केलें आहे. त्याचे क्रांतिविरोधी विचार कदाचित् कोणाला पटणार नाहीत; पण विशिष्ट लेखनशैली, युक्तिवाद, ध्येयनिष्ठा आणि सखोल अभ्यास यांचा मात्र प्रत्यय त्याच्या ग्रंथांत कोणालाहि येण्यासारखा आहे.

स्वातंत्र्य आणि मानवी अधिकार

फ्रेंच राज्यक्रांतीचें सर्वांत श्रेष्ठ तत्त्व म्हणजे स्वातंत्र्य. पण त्यावर बर्कने म्हटलें आहे की, स्वातंत्र्य हें खरोखर एक महान् तत्त्व आहे यांत शंका नाही. पण तें सर्वांना पेलण्यासारखें नाही. तें योग्य प्रकारें व्यवहारांत आणतां आलें नाही तर तेंच तत्त्व अत्यंत धोक्याचें ठरतें. स्वातंत्र्याला फार मोठें मोल असेल, पण सुरक्षितता आणि मालमत्ता यांनाहि तेवढेंच मोल आहे हें विसरतां येणार नाहीं. जुन्या राजकीय संस्थांत स्वातंत्र्याचा अंश कदाचित् कमी असेल, पण त्यांत क्रमाक्रमानें व परिस्थितीला जुळेल तसतसा बदल होत जाऊन सध्याची शासनसंस्था उत्क्रांत झाली आहे. ती सर्वांगपूर्ण नसली तरी, तिने अनेक उपयुक्त गुणांचें संवर्धन केलें आहे. त्याला पूर्णता आणण्यासाठी आणखी प्रयत्न

करणें आवश्यक आहे; पण क्रांतीच्या मार्गाने नव्हे. कारण या मार्गाने निश्चित कांही पदरांत पडण्यापेक्षा असलेलें सर्व गमावून बसण्याची पाळी येते.

फ्रेंच राज्यक्रांतीचें दुसरें तत्त्व म्हणजे मूलभूत मानवी अधिकाराला मान्यता. हे अधिकार राज्यघटनेंत मान्य केले पाहिजेत यावर क्रांतिवाद्यांनी भर दिला होता. फ्रान्समध्ये लिखित राज्यघटना नसल्यामुळे तेथील राजे स्वतःच्या लहरी-प्रमाणे राज्यकारभार चालवीत असत. त्यांच्यावर कसलेहि निर्बंध नव्हते. राज्यघटना अस्तित्वांत असल्यास नागरिकाला तिच्या आधारावर आपले अधिकार निश्चित स्वरूपांत समजूं शकतात. तसेच ते सुरक्षित कसे ठेवावयाचे याचीहि त्याला कल्पना येऊं शकते, अशी क्रांतिवाद्यांची अपेक्षा होती. पण बर्कने राज्यघटना बनविण्याच्या मूळ कल्पनेलाच विरोध दर्शविला. त्याच्या मतें, राज्यघटना बनविली जात नसते. ती अनेक पिढ्यांच्या राजकीय अनुभवांतून उत्क्रांत होत असते. त्यासाठी क्रांति करून मुद्दाम राज्यघटना लिहावयास बसण्याचें कारण नाही. इंग्लंडच्या राज्यघटनेचा उल्लेख करून त्याने म्हटलें आहे : इंग्लंडची राज्यघटना वहिवाटीने बनलेली आहे. राजा, सरंजामदार, न्यायालयें, लहान-मोठ्या राजकीय आणि सामाजिक संघटना या सर्वांमागे अनेक वर्षांचा इतिहास उभा आहे. अशा इतिहासांतून राष्ट्राचा उत्कर्ष होत असतो. अनेक घटनांच्या सातत्यामुळे राष्ट्राची कल्पना समूर्त बनत असते. तें एखाद्या दिवसाचें काम नव्हे; तसेच, एखाद्या गटालाहि तें करणें शक्य नाही. घाईगर्दीने घडवून आणलेल्या निवडणुकीमुळेहि त्याला पूर्णता येत नाही. अनेक पिढ्यांच्या अनुभवांतून, प्रयत्नांतून राष्ट्र आणि राज्यघटना हीं तयार होतात. त्यांत राष्ट्रांतील लोकांच्या नैतिक, राजकीय आणि सामाजिक प्रथा व परंपरा दिसून येतात.

समाज आणि श्रद्धा

बर्कला सामाजिक कराराची मीमांसा मान्य नाही. मनुष्याला प्रथम क्रूर, भित्रा अथवा कमकुवत ठरवून मग तो कराराला उद्युक्त झाला असें मानणें वस्तुस्थितीला धरून ठरणार नाही असें त्याने म्हटलें आहे. 'मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे', असें ॲरिस्टॉटलने म्हटलें होतें. 'मनुष्य हें निसर्गाचें निष्पाप बालक आहे', असें रूसोने निदान केलें होतें. त्याच धर्तीवर, 'मनुष्य

हा धर्मप्रिय प्राणी आहे, ' असें बर्कने म्हटलें. म्हणून मानवी समजाचा पाया आध्यात्मिक असला पाहिजे, असें त्याने प्रतिपादन केलें. बर्कच्या या विचारां-मुळे सामाजिक करार आणि निसर्गदत्त अधिकार यांच्या तत्त्वावर आघात केला. तो म्हणतो : राज्यसंस्था म्हणजे भागीदारीचा व्यापार नव्हे. तिला एक प्रकारचें पावित्र्य आहे. ती करारानेच निर्माण झाली असेल तर हा करार त्रिकालाबाधित आहे. शास्त्र, कला, सद्गुण या सर्वच बाबतींत तो असला पाहिजे. ही भागीदारी भूतकालांत होऊन गेलेल्या, वर्तमानकाळांत हयात असलेल्या आणि भविष्यकाळांत जन्माला यावयाच्या लोकांची आहे असें समजलें पाहिजे. अशा सातत्यामुळेच राष्ट्राच्या परंपरा निर्माण होतात. मनुष्याच्या मनांत श्रद्धेची भावना उपजत असते. तीच पुढे समाजसंघटना बनविण्यास कारणीभूत ठरते. ही श्रद्धा किंवा निष्ठा प्रथम कुटुंबापुरतीच मर्यादित असते. नंतर शेजारचे गट व त्यानंतर देश, राष्ट्र अशा क्रमाने तिचें क्षेत्र वाढत जातें. तिच्यामुळेच मनुष्याचें व्यक्तित्व संपन्न बनतें. ' आपण एका मोठ्या संघटनेचा भाग आहोंत, ही श्रद्धा व्यक्तीच्या मनांत सतत असली पाहिजे. समाजाचा आणि नीतितत्त्वाचा पाया याच श्रद्धेवर उभारलेला असतो. अनेक लहान-मोठे मानवी गट केवळ स्वार्थाने प्रेरित होऊन एकत्र राहत नसतात. समाजांत आपल्यालाहि स्थान आहे आणि त्याचीं कांही कर्तव्यें पार पाडण्याची जबाबदारी आपल्यावरहि आहे, या निष्ठेने हे गट एकत्र आलेले असतात. ही निष्ठा नसेल तर समाजाला कधीच स्थैर्य लाभणार नाही. व्यक्तीच्या बुद्धीला, विचारांना समाजाचें साहाय्य न मिळालें तर त्या बुद्धीचा कांहीहि उपयोग होणार नाही.

राष्ट्र-परंपरेचा भोक्ता

बर्कने राष्ट्राच्या परंपरेवर भर देऊन क्रांतीची कल्पना त्याज्य ठरविली आहे. मनुष्याची शारीरिक, बौद्धिक, मानसिक विषमता निसर्गनिर्मित आहे असें म्हणून त्याने सार्वत्रिक मताधिकाराला विरोध दर्शविला. मतांचा अधिकार समाजांतील फक्त सद्वर्तनी लोकांनाच पाहिजे असें त्याने म्हटलें आहे. बर्कच्या सर्व विचारांचा निष्कर्ष असा की, प्रस्थापित समाजरचनेंत कोणत्याहि कारणासाठी आणि कशाहि प्रकारचा बदल घडवून आणतां कामा नये. पण ही गोष्ट मानवी स्वभावाच्या आणि सामाजिक विकासाच्या नियमांच्या सर्वस्वी विरुद्ध

आहे. प्रस्थापित संस्था, विधिनियम अथवा हितसंबंध यांत बदल न झाल्यास त्यांना तुंबलेल्या डबक्यांचें स्वरूप यावयाला वेळ लागणार नाही. आणि मग त्यांचा बांध फुटणें अथवा फोडणें अपरिहार्य बनतें. खाजगी मालमत्तेच्या अधिकारांत फेरफार न करतां ते कायम ठेवावेत असें बर्कने म्हटलें आहे. पण त्यामुळेच विषमता निर्माण होते, या ऐतिहासिक सत्याकडे त्याचें दुर्लक्ष झालें आहे. समाज, राज्य आणि शासनसंस्था यांच्यांतील फरक त्याच्या लिखाणांत स्पष्ट झालेला नाही. त्यामुळे परंपरा, रूढि इत्यादि म्हणतांना त्याला नेमक्या कशाच्या म्हणावयाच्या आहेत हें स्पष्ट होत नाही. एखादी शासनसंस्था उलथून पाडणें आणि समाज उद्ध्वस्त करणें या अगदी निरनिराळ्या गोष्टी आहेत. तसेच, राज्याभोवती पावित्र्याचें वलय निर्माण करून सर्व सांस्कृतिक जीवनाचें तेंच एकमेव स्थान मानणेंहि सदोष ठरतें. त्यामुळे व्यक्तीच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाला आणि स्वतंत्र विचारांना वाव उरत नाही. राष्ट्र-परंपरेच्या कल्पनेचा हेगेलने पुरस्कार केला आणि नंतर इतर जर्मन तत्त्वज्ञांनी फॅसिझमचें तत्त्वज्ञान प्रतिपादन करण्यासाठी त्याचा उपयोग केला.

राज्यक्रांतीचा समर्थक : पेन

लेखक आणि क्रांतिकारक

राज्यक्रांतीच्या तत्त्वाचें समर्थन करणाऱ्या गटाचे विचार थॉमस पेनच्या प्रतिपादनांत आढळतात. पेन केवळ तत्त्वचिंतक नव्हता ; प्रत्यक्ष क्रांतिकारकहि होता. अमेरिकेचें स्वातंत्र्ययुद्ध आणि फ्रेंच राज्यक्रांति या दोन्ही घटनांच्या नेत्यांशीं त्याचे निकटचे स्नेहसंबंध होते. त्याचा जन्म इ. स. १७३७ सालीं इंग्लंडमध्ये नारफॉक प्रदेशांतील एका लहान शहरांत झाला. घरच्या गरिबीमुळे प्राथमिक शिक्षणापलीकडे त्याची मजल जाऊं शकली नाही. वयाच्या चौदाव्या वर्षीच तो घरांतून बाहेर पडला व पुढे पंचवीस वर्षें त्याने निरनिराळे व्यवसाय केले. पण त्यांत कोठेच त्याला यश मिळालें नाही. वाचनाची अभिरुचि, तीव्र बुद्धिमत्ता आणि चिकित्सक वृत्ति यांच्या जोरावर त्याने अनेक विषयांचें ज्ञान संपादन केलें. त्यामुळेच त्याचा इंग्लंडमधील त्या वेळचा अमेरिकेचा वकील बेंजामिन फ्रँक्लीन याच्याशीं परिचय होऊं शकला. त्याच्या साहाय्याने पेन स्वातंत्र्ययुद्धापूर्वी दोन वर्षें अमेरिकेला गेला. तेथे तो तेरा वर्षें राहिला. तेथील राजकीय

घडामोडींत त्याने भाग घेतला. त्याच काळांत त्याने अनेक लेख व लहान पुस्तिका लिहून अमेरिकेने इंग्लंडचे राजकीय संबंध तोडावे, असें प्रतिपादन केलें. स्पष्ट विचार, तर्कशुद्ध युक्तिवाद आणि आकर्षक लेखनशैली यांमुळे पेनची लोकप्रियता सर्वत्र वाढली. त्याच्या 'कॉमन सेन्स' (Common Sense) या पुस्तकाच्या पांच लाख प्रती केवळ तीन महिन्यांत खपल्या, या एका गोष्टीवरूनहि त्याच्या विचारांचा लौकिक केवढा दांडगा होता हें समजूं शकेल. फ्रेंच राज्यक्रांतीपूर्वी तो फ्रान्सला गेला. नंतर इंग्लंडलाहि गेला. पण तेथील परिस्थितींत राहणें त्याला शक्य नव्हतें. इ. स. १७९१ मध्ये 'राइट्स् ऑफ मॅन' (Rights of Man) हें त्याचें पुस्तक प्रसिद्ध होतांच ब्रिटिश सरकारने त्याच्यावर राजद्रोहाचा खटला भरून शिक्षाहि दिली. त्याचें वाङ्मय जाळण्याचे अनेक ठिकाणीं प्रयत्न झाले. तसेच, त्याच्या पुतळ्यालाहि जाळण्यांत आलें. पण इंग्लंडमध्ये हे सर्व प्रकार चालू असतां पेन अमेरिकेंत होता. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर क्रांतीच्या या पुरस्कर्त्यालाहि तुरुंगांत पडावें लागलें. पण जॉर्ज वॉशिंग्टनच्या मध्यस्थीने त्याची मुक्तता झाली. त्यानंतर शेवटचे दिवस त्याने अमेरिकेंतच घालविले.

समानतेचें तत्त्व

राष्ट्रीय परंपरा, तिच्यांतून निर्माण झालेली राज्यघटना आणि राजसत्ता यांचें स्थान अबाधित राहिलें पाहिजे असें बर्कने प्रतिपादन केलें. त्यासाठी त्याने राज्यक्रांतीच्या कल्पनेला विरोध दर्शविला आणि स्वातंत्र्य, समता इत्यादि कल्पना अव्यक्त असल्याचें सांगितलें. त्याचबरोबर धर्मश्रद्धा ही राज्याचें अधिष्ठान असून सर्व प्रस्थापित विधिनियमांचें समर्थन केलें. पेनने यांपैकी प्रत्येक युक्तिवादाला उत्तर दिलें व राजसत्तेऐवजी लोकशाहीची प्रस्थापना करण्याची आवश्यकता व्यक्त केली. प्रथम त्याने मानवी अधिकारांची चर्चा केली आहे. मनुष्याला निसर्गदत्त अधिकार असतात. त्यांवरच त्याच्या राजकीय अधिकारांची उभारणी केली पाहिजे, असें त्यानें म्हटलें आहे. निसर्गदत्त अधिकारांचें स्पष्टीकरण करतांना त्याने म्हटलें आहे : समाजांतील सर्व मनुष्यें समान आहेत हें सत्य प्रथम लक्षांत घेणें जरूर आहे. धर्माचा आधार घेऊन सांगावयाचें म्हटलें तरी जगांतील सर्व धर्मांनी मानवी समानतेचें तत्त्व मान्य केलेलें दिसून येईल. राजकीय अधिकारांचा पायाहि हेंच तत्त्व असलें पाहिजे. समाज-

पूर्व अवस्थेपेक्षा वाईट स्थितींत राहण्यासाठी मनुष्य समाजांत प्रवेश करीत नाही. तसेच, त्या अवस्थेंत असलेले अधिकार गमावून बसण्यासाठीहि समाजांत राहण्याची त्याला गरज नसते. उलट, निसर्गदत्त अधिकार अधिक सुरक्षित राहावेत या उद्देशाने तो समाजांत राहतो. इतरांच्या निसर्गदत्त अधिकारांना धक्का पोंचणार नाही याची दक्षता घेतल्यानंतर व्यक्तीला स्वतःच्या हितासाठी सर्व कांही करण्याचा अधिकार असला पाहिजे. पण हें प्रत्यक्ष अमलांत आणण्या-साठी व्यक्तीचें सामर्थ्य अपुरें पडतें. त्यासाठींच समाजाची गरज असते. स्वतःच विचार करून निर्णय घेण्याचा अधिकारहि मनुष्याचा एक निसर्गदत्त अधिकारच मानला पाहिजे. त्यालाच बुद्धिस्वातंत्र्य म्हटलें जातें.

शासनसंस्थेचा आधार

पेन व्यक्तिस्वातंत्र्याचा कट्टा पुरस्कर्ता होता. वरील विवेचनाचाहि तोच निष्कर्ष निघतो. त्याच्या मतें : समाजांतील सर्व व्यक्तींचें समानत्व मान्य केलें की तें अबाधित ठेवण्यासाठी व्यक्तिस्वातंत्र्याची आवश्यकता अपरिहार्य असते. मग हें स्वातंत्र्य, राजकीय क्षेत्रांत असो की विचारक्षेत्रांत असो. त्याचें संरक्षण झालेंच पाहिजे. मनुष्य त्यासाठी तर समाज बनवितो. त्यांतूनच शासनसंस्था निर्माण झाली. पण तीच व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर निर्बंध घालूं पाहते. तेव्हा तींत बदल करणें—क्रांतीच्या मार्गानेहि—आवश्यक ठरतें. पण शासनसंस्थेची निर्मिति तरी होते कशी ? कोणत्या तत्त्वांवर ती उभारलेली असते ? तीं तत्त्वें समर्थनीय ठरतात का ? शासनसंस्थेचा जन्म तीन कारणांनी झाल्याचें सांगण्यांत येतें : धर्मश्रद्धा, युद्धांतील विजय आणि समान मानवी अधिकार. धर्मगुरूंची कपटनीति हा पहिल्याचा आधार; विजेत्याचें शस्त्र हा दुसऱ्याचा आधार; आणि मनुष्याचा सारासारविवेक हा तिसऱ्याचा आधार.

धर्मश्रद्धेमुळे शासनसंस्था निर्माण होते, असें धर्मगुरु सांगतात. त्या बाबतींत त्यांना देवदूतांचा सल्ला मिळतो असेंहि सांगण्यांत येतें. आणि म्हणून, ते जे सांगतील ते विधिनियम मान्य केले पाहिजेत असा त्यांचा दावा. ही धर्म-भोळी कल्पना अनेक शतकें मानली जात होती. लोकांच्या या भ्रामक समजुतीचा फायदा घेऊन धर्मगुरूंनी आपली सत्ता अबाधित ठेवण्याचा सतत प्रयत्न केला.

त्यानंतर योद्धयांचा काळ सुरू झाला. त्यांनी शासनसंस्था शस्त्रबलावर आधारली होती. शस्त्रालाच 'राजदंड' हें नांव देण्यांत आलें. ही सत्ता टिकविण्या-साठी कपटनीतीपासून दंडनीतीपर्यंत सर्व मार्ग चोखाळले. दैवी अधिकाराचें वलय स्वतःभोवती निर्माण केलें. धर्मसत्ता आणि राजसत्ता एकत्र केली. बहुसंख्य अज्ञ लोक या सत्तेच्या स्वरूपालाच पूजनीय मानूं लागले.

समान मानवी अधिकारांतून शासनसंस्था निर्माण झाली हें उमगावयाला बरींच शतकें जावीं लागलीं. शासनकर्ते आणि शासित यांच्या करारांतून ही संस्था उगम पावली असें एक मत या बाबतींत प्रचलित आहे; पण कारणापूर्वी कार्य झालें असें सांगण्यासारखेंच हें मत आहे. शासनसंस्थेच्या अस्तित्वापूर्वी मनुष्य अस्तित्वांत असलाच पाहिजे. अशा प्रत्येक व्यक्तीने आपल्या वैयक्तिक आणि सार्वभौम अधिकारांसह परस्परांशीं करार करून शासनसंस्था निर्माण केली असली पाहिजे. याच तत्त्वावर शासनसंस्थेला अस्तित्वांत राहण्याचा अधिकार पोंचतो.

सामाजिक कराराच्या उपपत्तींत पेनने एक श्लेष काढला आहे. इतर व्यक्तींशीं करार करून मनुष्याने शासनसंस्था निर्माण केली तरी, व्यक्तीचा सार्वभौमत्वाचा अधिकार नष्ट होत नाही, असें त्याला म्हणावयाचें आहे. त्याने प्रतिपादन केलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या तत्त्वाशीं सुसंगत असेंच हें मत आहे.

शासनसंस्थेचा उदय आणि विकास यांचीं कारणें सांगून शेवटीं त्याने असा निष्कर्ष काढला आहे की, सत्ता समाजांतून निर्माण तरी होते किंवा समाजावर लादली तरी जाते; तिसरा पर्याय नाही. वर उल्लेखिलेल्या तीन प्रकारांपैकी पहिल्या दोन प्रकारांत ती समाजावर लादली जाते. मात्र तिसरा प्रकार समाजांतून निर्माण झाला आहे. लादलेली सत्ता संस्कृति, व्यापार इत्यादींच्या विकासाला मारक ठरते. सत्ता टिकविणें हें तिचें ध्येय असल्यामुळे ती आक्रमक धोरणाचा अवलंब करते. किंबहुना युद्धनीतीवरच ती तगून राहते. राष्ट्रीय द्वेषभावना पसरविण्यास ती कारणीभूत ठरते. प्रजेकडून जास्तींत जास्त कर उकळण्यावरच तिच्या वैभवाचा डोलारा उभारलेला असतो. उलट, जी सत्ता समाजांतून निर्माण होते तिचें स्वरूप प्रातिनिधिक असतें. सर्व समाजाचें हित हें ध्येय असल्यामुळे शांततेच्या धोरणाने ती राष्ट्राला संपन्न बनविते. राष्ट्रीय द्वेषभावने-ऐवजी व्यापारविकासाच्या मार्गाने ती जागतिक समाजासाठी अनुकूल भूमिका तयार करीत असते.

प्रजेवर लादलेली सत्ता

राजाची सत्ता प्रजेवर लादलेली असते म्हणून ती अनैसर्गिक आहे, असें पेनने मत व्यक्त केलें आहे. राजसत्तेसंबंधी पेनपूर्वीहि प्रतिकूल मतें कांही राज्यशास्त्रज्ञांनी व्यक्त केलेलीं आहेत. पण त्यावर सर्वस्वी भर देऊन वंशपरंपरागत सत्तेंतील दोष पेनइतके स्पष्टपणे क्वचितच कोणीं दाखविले असतील. अमेरिकेच्या स्वातंत्र्ययुद्धाच्या नेत्यांनीहि ब्रिटनच्या राजाची सत्ता प्रथम नाकारली नव्हती. फ्रेंच क्रांतिकारकांनी सोळाव्या लुईला फाशीं दिलें तेंहि मुख्यतः त्याच्या आडमुठ्या धोरणामुळे. त्याने तडजोडवृत्ति दाखविली असती तर कदाचित् इंग्लंडप्रमाणे नियंत्रित राजसत्ता फ्रान्समध्येहि टिकली असती. क्रांतिकारकांचा रोख व्यक्तिशः राजाच्या विरुद्ध नव्हता. वंशपरंपरेने जुलूम करणाऱ्या सरंजामशाहीविरुद्ध त्यांची मोहीम होती. ही गोष्ट पेननेहि मान्य केली आहे. तात्पर्य, एखाद्या राजाचे वैयक्तिक गुण चांगले आहेत असें म्हणणें निराळें आणि राजसत्ता हा राज्यप्रकार चांगला असतो, असें म्हणणें निराळें. पहिली गोष्ट अपवाद समजली पाहिजे, तर दुसरीच्या मागे एक विशिष्ट तात्त्विक भूमिका गृहीत धरली आहे. व्यक्तिशः एखादा हुकूमशहा कदाचित् आपल्या उदार धोरणाने जनतेंत लोकप्रियता मिळवूं शकेल. पण त्यावरून हुकूमशाही राजवट उदारधोरणी असते, असा निष्कर्ष काढतां येणार नाही. पेनने याच तत्त्वावर राजसत्तेला विरोध केला आहे. इतकेंच नव्हे तर, या राजसत्तेमुळेच युरोपीय राष्ट्रांचीं परस्परांत युद्धें होतात, त्यांच्यामध्ये एकोपा घडून येत नाही, असेंहि म्हटलें आहे. त्याच्या मतें : प्राचीन काळीं लोकांनी प्रथम आपल्या शासनसंस्थेचा प्रमुख ‘ निवडलेला ’ असला पाहिजे. त्याला कदाचित् त्यांनी ‘ राजा ’ असेंहि म्हटलें असेल. पण त्यामुळे त्याला वंशपरंपरा सत्ता प्राप्त व्हावी असा अर्थ होत नाही. आनुवंशिकतेने सत्ता प्राप्त होण्याची प्रथा नंतरच्या काळांत सुरू झाली असली पाहिजे. अशा स्थितींत एका पिढीने निवडलेल्या प्रमुखाच्या वंशजांनी पुढील पिढ्यांवर सत्ता गाजवावी या गोष्टीला कांहीच अर्थ नाही. या ठिकाणीं दोन प्रश्न उद्भवतात : एका पिढीला दुसऱ्या पिढीवर शासनकर्ता लादणें योग्य ठरतें का? आणि अशा प्रकारें सत्ता मिळालेल्या व्यक्तीच्या वंशजांना परंपरेने हा अधिकार चालविणें न्याय्य ठरतें का?

सामाजिक कराराला विरोध

पेनने राजसत्तेच्या अनुषंगाने उपस्थित केलेले हे दोन्ही प्रश्न अत्यंत मूलगामी आहेत यांत शंका नाही. राज्यसंस्था सामाजिक करारांतून उद्भवली व म्हणून तो करार समाजाने पाळला पाहिजे, असें प्रतिपादन करणाऱ्या करारवाद्यांवर त्याने पहिल्या प्रश्नांत आक्षेप घेतला आहे. आणि दुसऱ्या प्रश्नांत, राजसत्तेला दैवी मानून तिचें स्वातंत्र्य समर्थनीय ठरविणारांच्या भूमिकेवर आक्षेप घेतला आहे. करारवाद्यांच्या भूमिकेला विरोध दर्शवितांना पेन म्हणतो : प्रत्येक काळांतील समाजाला आणि प्रत्येक पिढीला आपल्या प्रश्नांचा विचार करण्याचें स्वातंत्र्य असलें पाहिजे. अनंत काळपर्यंत पुढील पिढ्यांना बंधनकारक ठरेल, अशी सत्ता अथवा पार्लमेंट कायम करण्याचा अधिकार कोणालाहि नव्हता; नसणार आणि नसूं शकतो. जगाचा राज्यकारभार अमुक प्रकारचा असावा अथवा त्यावर अमुकाची सत्ता असावी असें भूतकाळांत केव्हा तरी ठरवून ठेवणें समर्थनीय ठरत नाही. म्हणून अशा प्रकारचे विधिनियम, करार, प्रथा अथवा जाहिरनामे रद्दच समजले पाहिजेत. मनुष्य ही कांही मालमत्ता नव्हे, की तिच्यासंबंधीचे अधिकार मागच्या पिढीने पुढच्या पिढीकडे सोपवावेत. प्रत्येक पिढी स्वतःच्या काळांतील प्रश्न सोडविण्यास समर्थ असते. मनुष्याचें जीवन संपलें की त्याचे या जगांतील सर्व अधिकार संपतात. त्यानंतरहि त्याने शासनसंस्था कशी असावी, राज्यकारभार कसा केला जावा अथवा शासनकर्ते कोण असावेत याचा विचार करणें शक्यहि नसतें आणि त्याची गरजहि नसते. सामाजिक कराराची उपपत्ति याच भूमिकेवरून सदोष ठरते. म्हणून सर्व राष्ट्राने निवडून दिलेली शासनसंस्था हीच खरी न्याय्य असून तिलाच सर्व अधिकार असले पाहिजेत. हें झालें पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर. आता वंशपरंपरेने चालू असलेल्या राजसत्तेसंबंधी विचार केला पाहिजे.

वारसाहक्काने समाजावर शासन करण्याचा अधिकार प्राप्त होणें म्हणजे समाजाला पशूंचा कळप समजून त्याच्यावर वारसाहक्क सांगण्यासारखें आहे. मानवी बुद्धीचें सामर्थ्य नाकारणारी ही गोष्ट आहे. अधिकारांवरील गुणावगुणांचा विचार न करतां तिला सत्ता बहाल व्हावी ही गोष्ट बुद्धीला पटण्यासारखी नाही. राजाचा मुलगा ‘ राजा ’ बनतो तेव्हा त्याची बौद्धिक अथवा

नैतिक पातळी लक्षांत घेतली जात नाही. त्याला राज्यकारभाराचें ज्ञान आहे की नाही याचा विचार केला जात नाही. साधा नोकर ठेवतांना ज्या किमान गोष्टी पाहाव्या लागतात त्या देखील राज्याचा प्रचंड अधिकार हातीं देतांना राजपुत्राच्या बाबतींत पाहिल्या जात नाहींत. मग, अशी राजसत्ता लहरी व एकतंत्री न बनली तरच महदाश्चर्य. राजसत्तेंत राज्याचीं सूत्रें कधी बाळराजाच्या हातीं असतात, तर कधी जख्ख वृद्धहि गादी धरून बसलेला असतो. ज्ञान, अनुभव, कार्यक्षमता यांपैकी कोणत्याहि गोष्टीचा विचार न करतां हा आनुवंशिक शासनसत्तेचा प्रकार अमलांत आणला जातो. हे गुण आनुवंशिकतेने प्राप्त होतात याला पुरावा नाही. लेखकाचा मुलगाहि लेखकच होतो असें गृहीत धरणें जर वेडगळपणाचें ठरूं शकतें, तर राजाचा मुलगा राजेपदाला लायक असतो हें कोणत्या तत्त्वाने सिद्ध करतां येईल? ही उघड उघड विसंगति आहे. तिचें समर्थन कोणत्याहि युक्तिवादाने करतां येण्यासारखें नाही. अशा शासनसत्तेला सर्व व्यक्तींनी आपल्या निष्ठा अर्पण कराव्या अशी अपेक्षा व्यक्त केली जाते.

राज्यघटनेचीं तत्त्वें

राज्यक्रांति करून घटना लिहावयाला बसण्याचा अट्टाहास वेडगळपणाचा आहे, असें म्हणून बर्कने, अशी राज्यघटना कृत्रिम असते, असें मत व्यक्त केलें. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर राज्यघटना बनविण्याचा त्या देशांत जो प्रयत्न चालला होता त्याला कुचकामी ठरविण्यासाठी बर्कचा हा युक्तिवाद होता. पण पेनने तो हास्यास्पद ठरविला असून राज्यघटनेची आवश्यकता स्पष्ट केली आहे. त्याबरोबरच त्याने फ्रेंच राज्यघटनेचीं तत्त्वें कशीं श्रेष्ठ आहेत, विशेषतः ब्रिटिश राजसत्तेपेक्षा तीं कशीं अधिक महत्त्वाचीं आहेत हेंहि विशद केलें आहे. तीं तत्त्वें समजून घेतल्यास पेनचा या प्रश्नासंबंधीचा दृष्टिकोन तर समजेलच, पण फ्रेंच राज्यक्रांतींतून विधायक तत्त्वें कोणतीं बाहेर पडलीं हेंहि समजूं शकेल. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर त्या देशांत अनेक अनन्वित प्रकार झाले. विशेष हानिकारक म्हणजे, खुद्द क्रांतिकारकांचेंहि लोकशाहीचें स्वप्न पार विरून गेलें. त्यामुळे खरोखरच या क्रांतीने केवळ नाशच घडवून आणला की काय? आणि तसें असेल तर तिला क्रांति या गौरवपूर्ण नांवाने ओळखण्याचें कारण तरी काय? पण या प्रश्नाला फ्रेंच राज्यघटनेंतील मूलतत्त्वांमुळे परस्परच उत्तर मिळतें. ती

राज्यघटना आणि तिने मान्य केलेले मानवी अधिकार हे पुढच्या काळांत लोकशाहीचीं प्रेरक तत्त्वें ठरलीं. आणि तोच या क्रांतीचा विधायक ठेवा आहे. या तत्त्वांचें विवेचन व समर्थन पेनने केलें आह. प्रथम त्याने लिखित राज्यघटना कां आवश्यक असते हें सांगितलें आहे. तो म्हणतो : राज्यघटनेंतून शासनसंस्था जन्म घेते. राज्यघटना म्हणजे शासनसंस्थेचे विधिनियम नव्हेत, तर शासनसंस्थेसंबंधीची जनतेची ती मूर्तिमंत आकांक्षा असते. शासनसंस्थेची रचना, तिचे अधिकार, निवडणुकीची पद्धति, पार्लमेंटची मुदत, कार्यकारी मंडळ बनविण्याचे मार्ग, व्यक्तिस्वातंत्र्य इत्यादि प्रश्नांचीं मूलतत्त्वें राज्यघटनेंत नमूद करून ठेवलेलीं असतात. शासनसंस्था जे विधिनियम तयार करते त्याची न्याय्यान्याय्यता ठरविण्याची तरतूद देखील घटनेंत केलेली असते. न्यायसंस्था स्वतः विधिनियम करूं शकत नाही. किंवा केलेले बदलूं शकत नाही. फक्त जे विधिनियम अस्तित्वांत असतील त्यांना धरूनच न्याय द्यावयाचा असतो. घटनेच्या तत्त्वांवर शासनकार्य चालतें.

पेनने फ्रेंच राज्यघटनेच्या पुढील तत्त्वांचा उल्लेख करून त्याच्यामुळे मानवी अधिकारांची हमी नागरिकाला मिळते असें म्हटलें आहे : (१) वर्षाला फक्त अडीच शिलिंग कर भरणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला मतदानाचा अधिकार. (२) मतदारांच्या संख्येनुसार प्रतिनिधींचें प्रमाण. (३) दर दोन वर्षांनी नॅशनल असेंब्लीची फेरनिवड. (४) प्रत्येक व्यक्तीला प्रामाणिक मार्गाने उपजीविका मिळवून देणारा व्यवसाय करण्याचें स्वातंत्र्य. (५) शासनसंस्थेचे अधिकारी अथवा पेन्शनर यांना असेंब्लीचें प्रतिनिधित्व नाही. (६) युद्ध पुकारण्याचा अथवा थांबविण्याचा अधिकार राष्ट्राकडे. (७) समाजांत उच्च-नीचतानिदर्शक सरदार वगैरेसारख्या पदव्यांना बंदी. (८) जमीनखंडणीची पद्धत नष्ट. (९) धर्मश्रद्धेच्या बाबतींत प्रत्येक व्यक्तीला निर्णय घेण्याचें स्वातंत्र्य. (१०) समान नागरिक-स्वातंत्र्य. (११) राष्ट्रांतील जनतेचें सार्वभौमत्व. (१२) कार्यकारी मंडळाऐवजी विधिमंडळाला सर्वश्रेष्ठ अधिकार. (१३) स्वातंत्र्य, मालमत्ता, सुरक्षितता आणि जुलमाचा प्रतिकार यांसंबंधीच्या सर्व मानवी अधिकारांचें संरक्षण. (१४) विधिनियमाविरुद्ध कोणाहि व्यक्तीला अटक करणें, आरोपी ठरविणें अथवा बंदिस्त ठेवणें याला बंदी. (१५) विधिनियमांसमोर सर्व नागरिकाचा समान दर्जा. (१६) विधिनियमाला अनुसरून

प्रत्येक नागरिकाला विचार-स्वातंत्र्य, नागरिक-स्वातंत्र्य आणि मुद्रण-स्वातंत्र्य. (१७) मालमत्ता बाळगण्याच्या अधिकाराला मान्यता.

फ्रेंच राज्यघटनेंतील प्रमुख कलमांचा आशय वरीलप्रमाणे आहे. त्यांतील बहुधा सर्व कलमें सध्या जगांतील प्रत्येक लोकशाही राष्ट्राच्या घटनेंत कमी-अधिक प्रमाणांत समाविष्ट आहेत. पण अठराव्या शतकांतील फ्रान्समधील एकतंत्री राजसत्ता, जमीनदारीवर जगणारा व प्रतिष्ठा पावलेला सरंजामदारवर्ग, धर्मगुरूंचें प्रस्थ, नागरिक-स्वातंत्र्याचा संपूर्ण अभाव, वर्षानुवर्षे असेंब्ली न भरविण्याची प्रथा आणि सदासर्वकाळ नागरिकाला वाटणारी जीविताची असुरक्षितता या सर्व गोष्टी लक्षांत घेतल्या म्हणजे वरील राज्यघटनेचें क्रांति-कारकत्व पटूं शकेल. तिच्यामुळे शेकडो वर्षे चालत आलेलें राजसत्तेचें आसन कायमचें डळमळीत केलें. पण त्यापेक्षाहि या राज्यघटनेने केलेली 'समान नागरिकत्वाची घोषणा' राज्यशास्त्राच्या मार्गावरील अत्यंत महत्त्वाचा टप्पा समजला पाहिजे.

'बहुजनसमाजाचें बायबल'

फ्रेंच राज्यघटनेने मान्य केलेलीं तत्त्वें लोकप्रिय करण्याची कामगिरी पेनने अत्यंत हिरीरीने केली. प्रखर ध्येयवाद, जहाल लेखनपद्धति आणि कांहीशी भावनात्मक प्रचारकी भूमिका या गुणांमुळे त्याच्या विचारांचा प्रभाव इंग्लंड-मधील नव्यानेच व्यवसायांत यशस्वी होऊं लागलेला व्यापारीवर्ग आणि बुद्धिजीवी मध्यमवर्ग यांच्यावर फार मोठा झाला. विशेष म्हणजे पेनला हें काम बर्कसारख्या कायदेपंडिताशीं आणि प्रतिष्ठित समजल्या जाणाऱ्या व समाजांत मान्यता पावलेल्या विद्वानांशीं टक्कर देऊन करावयाचें होतें. त्यामुळे तें किती अवघड होतें याची कल्पना येईल. पेनच्या विचारांत रोकठोक युक्तिवाद आणि सामान्य व्यक्तीच्या भावना व्यक्त झाल्या आहेत. म्हणूनच प्रो. जी. डी. एच्. कोल यांनी म्हटल्याप्रमाणे, "सामान्य लोकांच्या प्रश्नांना त्यांच्याच भूमिकेवरून वाचा फोडणारा 'राइट्स् ऑफ मॅन' हाच इंग्रजींतील पहिला राज्यशास्त्रीय ग्रंथ होय. खरोखर हा ग्रंथ म्हणजे बहुजनसमाजाचें बायबल (Bible of the Poor) समजला पाहिजे."

★ ★ ★

व्यक्तिवाद

तीन विचारप्रवाह

एकोणिसाव्या शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञान अतिशय गुंतागुंतीचें बनलें होतें. त्या काळांत शास्त्रीय शोधांची भर पडत होती. यांत्रिक प्रगतीने फार मोठा टप्पा गाठला होता. उत्पादनसाधनांत कमालीचा बदल घडून आला होता. आणि या सर्वांचा परिणाम म्हणून पश्चिम युरोपची प्रचंड औद्योगिक वाढ होत होती. कच्चा माल मिळवून पक्का माल खपविण्यासाठी आशिया, आफ्रिका या खंडांतील औद्योगिक दृष्टया मागासलेल्या वसाहती ताब्यांत आल्या होत्या. प्रथम व्यापार आणि नंतर राजकीय सत्ता अशा क्रमाने इंग्लंड, फ्रान्स, हॉलंड, स्पेन इत्यादि देशांनी पूर्वेकडील मोठमोठे देश आपल्या ताब्यांत घेतले होते. त्यांच्या व्यापाराला कल्पनातीत भरती आली होती. त्यामुळे युरोपचें जुनें स्वरूप पालटून त्याच्यावर नवी क्रांति चढत होती. विचारक्षेत्रांतहि प्रचंड उलाढाली चालू होत्या. किंबहुना एकाच नाण्याच्या त्या दोन बाजू होत्या. समाजव्यवहार जेवढे अधिक गुंतागुंतीचे, तेवढेंच विचारक्षेत्रहि गुंतागुंतीचें बनतें. एकोणिसाव्या शतकांत या विधानाचा प्रत्यय विशेषेंकरून येतो. कितीतरी नवनव्या विचारांच्या आडव्या-उभ्या धाग्यांनी तो समाज बनत होता. राजकीय संस्थांतहि बदल घडून येत होता. राज्याची पुनर्घटना कोणत्या नव्या पायावर करावी या प्रश्नाला पुन्हा एकदा जोराची चालना मिळाली. त्याचें उत्तर या शतकांतील तीन निरनिराळया विचारप्रणालींच्या स्वरूपांत पाहावयास सापडतें : व्यक्तिवाद, राष्ट्रवाद आणि समाजवाद. स्थूल मानाने त्यांचा काळ एकोणिसाव्या शतकाचा आरंभ, मध्य आणि शेवट अशा क्रमाने सांगतां येईल. ही विभागणी काटेकोरपणे अचूक म्हणतां येणार नाही. विवेचनाच्या सोयीसाठी ती केलेली आहे. अमुक

विचार अमुक वर्षी संपला व तेव्हापासून दुसरा विचारप्रवाह सुरू झाला असें प्रतिपादन करणें शास्त्रीय दृष्ट्या बरोबर ठरणार नाही. तरी पण विचारांचा परामर्श घेतांना त्यांचा काळ दर्शविण्याचीहि आवश्यकता असते. त्याच दृष्टीने वरील विभागणी केलेली आहे. विसाव्या शतकांतील राजकीय तत्त्वज्ञानाला वरील तीन विचारप्रणालींचाच मुख्यत्वेंकरून वारसा मिळालेला आहे, हेंहि या ठिकाणीं लक्षांत घेणें जरूर आहे.

व्यक्तिवादाचें स्वरूप

सरंजामशाहीच्या काळांत व्यक्तीचें जीवन धार्मिक कल्पनांनी गुरफटून गेलें होतें. अनेक गृहित तत्त्वांनी तिच्या जीवनाचा एक विशिष्ट साचा बनवून टाकला होता. त्यांत विविधता नव्हती. जीवनाकडे स्वतंत्रपणे पाहण्याची धमक नव्हती. त्यामुळे जीवनाला एक प्रकारची स्थिरता आली होती. सोळाव्या शतकांत धर्मसुधारकांनी बुद्धिप्रामाण्याचा पुरस्कार करून धार्मिक ग्रंथांचा स्वतंत्र बुद्धीने विचार करण्याची आवश्यकता पटवून दिली. आधुनिक काळांतील व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आरंभ मुख्यत्वेंकरून तेव्हापासूनच झाला. त्यानंतरच्या काळांत बुद्धिप्रामाण्याची कसोटी धार्मिक, राजकीय आणि शास्त्रीय संशोधन या तिन्ही क्षेत्रांत उपयोगांत आणली जाऊं लागली. व्यक्तिवादाच्या या त्रिविध आविष्काराला एकोणिसाव्या शतकांत तत्त्वज्ञानाची बैठक मिळाली. बेंथाम, मिल्ल पितापुत्र, ऑस्टिनप्रभृति राज्यशास्त्रज्ञांनी या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार केला.

अठराव्या शतकांतील विज्ञानाच्या प्रगतीने तत्कालीन सुशिक्षित वर्ग दिपून गेला होता. मनुष्याला निसर्गावर विजय मिळविणें अशक्य नाही, अशी त्याला खात्री वाटूं लागली. त्यामुळे धर्मग्रंथ आणि त्यांतील शिकवणीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन बदलूं लागला. बायबल हा अनेक धर्मगुरूंच्या उपदेशपर वचनांचा संग्रह असून, येशू ख्रिस्त हा एक मानवतावादी थोर पुरुष होता असें प्रतिपादन करण्यांत येऊं लागलें. त्यामुळे त्यांच्यावरील दैवी आवरण नाहीसें होऊं लागलें. सामान्य माणसाची धर्मावरील श्रद्धा नष्ट झाली होती असा याचा अर्थ नाही. पण सुशिक्षित वर्गांत मात्र या विचारांमुळे धार्मिक अंधश्रद्धेविरुद्ध बंड करण्याची प्रवृत्ति निर्माण झाली होती यांत शंका नाही. या वर्गाला विचारक्षेत्रांत स्वातंत्र्य हवें होतें.

शास्त्रीय संशोधनामुळे धर्मग्रंथांतील विचार व परंपरागत समजुती यांना धक्का बसणें अपरिहार्य होतें. सुमारे दोन हजार वर्षांपूर्वीचें भूगोल, खगोल इत्यादि विषयांचें ज्ञान खरें मानून चालणें म्हणजे प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करून आंधळेपणाने चालण्यासारखें होतें. तें ज्ञान तोकडें असल्याचा अनुभव संशोधकांनी व्यक्त केला. त्याबरोबर त्या काळच्या धर्मसंस्थांनी आणि त्या पीठावरील अधिकारी व्यक्तींनी शास्त्रज्ञांविरुद्ध काहूर उठविलें. पण, प्रत्यक्ष प्रयोगसिद्ध ज्ञानापुढे त्यांचा टिकाव लागणें वरचेवर अशक्य होऊं लागलें. प्रयोगसिद्ध ज्ञानाचें महत्त्व विशद करणारें तत्त्वज्ञान प्रथम लॉकने सांगितलें. मानवी इंद्रियें हीं ज्ञानसाधनें असल्याचें त्याने प्रतिपादन केलें. सृष्टीच्या घडामोडीमागील कार्यकारणभावाची संगति लागूं लागली. त्यामुळे साहजिकच अनुभवप्रामाण्याला महत्त्व येत गेलें. बेकन, डेकार्टेप्रभृति शास्त्रज्ञांनी भौतिक शास्त्रांचें महत्त्व मानवी जीवनांत केवढें मोठें आहे, हें स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत लागलेल्या यांत्रिक शोधांमुळे सामान्य माणसालाहि शास्त्रीय ज्ञानाची महती प्रत्यक्ष दिसूं लागली. त्याला प्रत्यक्ष शास्त्राचें ज्ञान नसलें तरी, विज्ञानक्षेत्रांतील 'चमत्कारां'चें श्रेष्ठत्व पटण्यास हरकत नव्हती. शास्त्रज्ञांना ही भूमिका अनुकूल होती. धर्मगुरु आणि त्यांचे पाठिराखे सत्ताधिकारी यांच्या जाचांतून शास्त्रीय संशोधन मोकळें व्हावें ही शास्त्रज्ञांची इच्छा बऱ्याच अंशीं फलद्रूप होऊं लागली. त्या क्षेत्रांतील व्यक्तिस्वातंत्र्याचाच तो विजय होय.

यांत्रिक प्रगति व औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेल्या वसाहतींचा लाभ यांमुळे पश्चिम युरोपचा व्यापार भरभराटीस येऊं लागला. नव्यानेच व्यापारीवर्ग उदयास येऊन त्याच्या महत्त्वाकांक्षा वाढूं लागल्या. त्याच्या महत्त्वाकांक्षेच्या आड येणारे दोन अडथळे होते : जुने कारागीर संघ आणि सरंजामदारवर्ग. ते दोन्ही एकमेकांना पूरकच होते. शेती हाच उत्पादनाचा मुख्य व्यवसाय आणि त्यावरच कारागीर संघ आणि सरंजामदार यांचें जीवन अवलंबून. त्यामुळे व्यापारवाढ, यांत्रिक विकास यांमुळे आपल्या हितसंबंधावर घाला येत असल्याचें त्यांना वाटणें साहजिक होतें. सत्तेचीं सूत्रेंहि मुख्यतः मोठमोठ्या जमिनीचे मालक आणि तत्सम वर्गांकडेच होती. व्यापारवाढीला अडथळा आणणारे विधिनियम बदलण्याची गरज त्या वर्गांना वाटत नव्हती. पण व्यापारी मध्यमवर्गाला नेमकें तेंच

हवें होतें. आयात-निर्यातीचें धोरण, परदेशांतील बाजारपेठांची मक्तेदारी, सागरी प्रवासांत संरक्षण इत्यादींच्या बाबतींत या नव्या वर्गाला स्वतःला अनुकूल असें धोरण हवें होतें. किंबहुना या सर्वच क्षेत्रांत त्यांना स्वतंत्रपणे धोरण ठरविण्याचा अधिकार हवा होता. शासनसंस्थेने व्यापारी धोरणांत हस्तक्षेप न करतां आवश्यक तेवढें संरक्षण आणि सहकार्य मात्र द्यावें अशी व्यापारी वर्गाची मागणी होती. आर्थिक क्षेत्रांत 'खुल्या व्यापारा'चें तत्त्व *(Laissez Faire)* या नांवानें ही विचारसरणी ओळखली जाते. आधुनिक अर्थशास्त्राचा आद्य प्रणेता ॲडम स्मिथ या विचारसरणीचा पहिला समर्थक. त्याच्या मतें : प्रत्येक मनुष्याला स्वार्थ चांगला कळतो. प्रत्येक व्यक्ति आपलें हित-अनहित कशांत आहे हें चांगलें ओळखूं शकते. म्हणून तिला तिचा मार्ग स्वतंत्रपणे चोखाळूं देणेंच इष्ट ठरतें. अशी व्यक्ति केवळ वैयक्तिक हितच नव्हे तर अप्रत्यक्षपणे समाजाचेंहि हित साधूं शकते. कारण, समाजांतील प्रत्येक व्यक्ति आपली प्रगति करण्याचा प्रयत्न करूं लागली म्हणजे आपोआपच सर्व समाजाचीहि प्रगति होऊं शकेल. अनेक व्यक्तींचा मिळूनच समाज बनलेला असतो. मनुष्याच्या कांही मूलभूत प्रेरणा असतात. त्यांची निसर्गानें अशी रचना केलेली आहे की, त्यामुळे मनुष्यांचा परस्पर संघर्ष होऊं नये. उदाहरणार्थ, मनुष्याच्या मनांत स्वार्थी भावना प्रबळ असली तरी तिच्या जोडीला सहानुभूतीचीहि भावना असते आणि या दोन्ही प्रेरणांचें कार्य त्या व्यक्तीच्या आणि तिचा संबंध येणाऱ्या दुसऱ्या व्यक्तीच्या हिताचेंच ठरल्याशिवाय राहणार नाही. मानवी मनांतील या प्रेरणांमुळेच समाजाचा समतोल कायम राहण्यास मदत होते. एकाच्या फायद्यामुळे दुसऱ्याचें नुकसान होतेंच असा अर्थ करण्याचें कारण नाही.

वरील गृहित तत्त्वावरून ॲडम स्मिथने असा निष्कर्ष काढला आहे की, मानवी व्यवहारांत शासनसंस्थेने कमींत कमी हस्तक्षेप करणेंच व्यक्तीच्या व पर्यायाने समाजाच्या हिताचें ठरतें. किंबहुना शासनसंस्थेचा हस्तक्षेप नुकसानकारकच ठरण्याचा संभव. शासनसंस्थेने फक्त तीन कामें पार पाडावींत : परचक्रापासून देशाचें संरक्षण, आर्थिक नफा ज्यांत मिळत नाही अशीं धर्मादाय, शिक्षण, बांधकाम यांसारखीं कामें आणि देशांतील अंतर्गत शांतता व सुरक्षितता. बाकीचीं सर्व कार्यक्षेत्रें नागरिकांना खुलीं ठेवावीं. व्यापार, उद्योगधंदे, कारखानदारी

इत्यादि बाबतींत तर शासनसंस्थेने मुळीच ढवळाढवळ करतां कामा नये, असें स्मिथचें मत आहे. प्रत्येक व्यक्ति जास्तींत जास्त नफा मिळविण्याचा प्रयत्न करील हें खरें, पण त्याचबरोबर तिला समाजांतच जीवन कंठावयाचें असतें, म्हणून ती इतरांना साहाय्य करून आपल्या नफ्यांत अप्रत्यक्षपणे सामील करण्याचें धोरणहि अवलंबीत असते. 'खुल्या व्यापाराचें तत्त्व' म्हणून ओळखली जाणारी विचारसरणी अॅडम स्मिथच्या वरील मतांवरून लक्षांत येईल. व्यापार आणि उद्योगधंदे यांवर शासनसंस्थेचे कमींत कमी निर्बंध असावेत, असा पुरस्कार करण्याचा त्याचा उद्देश होता. पुढील काळांतील व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाचें तें एक महत्त्वाचें तत्त्व बनलें होतें.

व्यक्तिवादामागील धार्मिक, शास्त्रीय, राजकीय, आर्थिक इत्यादि प्रेरणांचा परिचय वरील विवेचनावरून होऊं शकेल. त्या सर्वांचा उद्देश जवळजवळ एकच होता आणि तो म्हणजे शासनसंस्थेचें कार्यक्षेत्र संकुचित ठरविणें. हा परिचय त्रोटक आहे. पण त्यावरून त्या काळच्या विचारक्षेत्रांतील निरनिराळे व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी प्रवाह समजूं शकतील. एकोणिसाव्या शतकांतील व्यक्ति-स्वातंत्र्यवाद आणि त्यांतूनच पुढे उत्पन्न झालेला उदारमतवाद यांची वैचारिक पार्श्वभूमि त्यांतच सापडते.

सुधारणावादी विचारवंत : बेंथाम

'बहुतम लोकांचें बहुतम सुख'

व्यक्तिवादाला राजकीय तत्त्वज्ञान पुरविण्याचें कार्य जेरेमी बेंथाम या इंग्रज विचारवंताने केलें. विधिनियमांत बदल करून समाजाची सुधारणा होऊं शकते असा त्याचा विश्वास होता. त्यामुळे त्याने एका बाजूने राज्यक्रांतीच्या तत्त्वाला विरोध दर्शविला आणि दुसऱ्या बाजूने जुन्या सरंजामी राजवटीचें निरुपयोगी स्वरूप स्पष्ट केलें. पेनची क्रांतिवादी भूमिका आणि बर्कची परंपराप्रियता या दोन्ही गोष्टी त्याला मान्य नव्हत्या. एका अर्थाने त्याने इंग्लंडमधील भरभराटीस येत चाललेल्या तत्कालीन व्यापारी वर्गाचेंच मनोगत बोलून दाखविलें होतें. इंग्लंडमध्ये फ्रान्सप्रमाणेच क्रांति झाली तर, नव्यानेच उदयास येत

चाललेल्या तेथील कारखानदारीला उद्ध्वस्त होण्याची भीति वाटत होती. पण त्याचबरोबर जुन्या विधिनियमांत बदल न करण्याच्या सरंजामदारांच्या धोरणामुळेहि कारखानदारीच्या वाढीवर निर्बंध येत होते. या दोन्ही संकटांतून वांचावयाचें तर, घटनात्मक मार्गानें जुन्या विधिनियमांत बदल करणें हाच एक मार्ग शिल्लक राहतो. बेंथामने या मार्गाचा पाठपुरावा केला आहे. त्याच्या अनुषंगाने त्याने शासनसंस्था, विधिनियमांचीं मूलतत्त्वें, व्यक्तिस्वातंत्र्याची गरज, खासगी मालमत्तेचें महत्त्व इत्यादि विषयांचेंहि सखोल विवेचन केलें आहे. बेंथामचा जन्म लंडनमधील एका प्रसिद्ध कायदेपंडिताच्या घराण्यांत इ. स. १७४८ मध्ये झाला. ऑक्सफर्ड आणि लंडन येथे शिक्षण संपादन केल्यावर त्याने विधिनियमांचा व घटनाशास्त्राचा अभ्यास केला. या विषयांवर त्याने अनेक ग्रंथ लिहिले. त्याशिवाय तर्कशास्त्र, अर्थशास्त्र, मानसशास्त्र, नीतिशिक्षण अशा इतर विषयांवरहि ग्रंथ लिहिले आहेत. पण त्या सर्वांत विधिनियमांची सुधारणा करणें, हा त्याच्या आवडीचा विषय असल्यामुळे त्याबाबतचें त्याचें संशोधन आणि विचार विशेष महत्त्वाचे आहेत. 'ए फ्रॅगमेंट ऑन गव्हर्मेंट' (A Fragment on Government) आणि 'थिअरी ऑफ लेजिस्लेशन' (Theory of Legislation) या ग्रंथांत त्याच्या विचारांतील मध्यवर्ती कल्पना स्पष्ट झाल्या आहेत. 'बहुतम लोकांचें बहुतम सुख' (Greatest good of the Greatest Number) हें बेंथामच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचें मुख्य सूत्र असून उपयुक्तता (Utility) हा त्याने नैतिक निकष मानलेला होता. भूतकालीन संदर्भ आणि संकेत यांपेक्षा वर्तमानकालीन सामाजिक उपयुक्तता लक्षांत घेऊनच विधिनियमांची फेररचना करणें आवश्यक असतें, असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. प्रयोगनिष्ठ ज्ञानसाधनेवर त्याचा विशेष भर होता. निःस्पृहता आणि चिकित्सक वृत्ति हे त्याचे गुण विशेष वाखाणले जातात.

उपयुक्तता

शासनसंस्थेचा खरा आधार कोणता आणि विधिनियमांचें ध्येय काय असावें, या प्रश्नाचा त्याने प्रथम विचार केला आहे. त्यासाठी त्याने सामाजिक करार आणि निसर्गदत्त अधिकार या दोन विचारांची अनावश्यकता स्पष्ट केली. लॉक-रूसोप्रभृति विचारवंतांनी राज्याच्या उत्पत्तीचें कारण सामाजिक करार

सांगितलें होतें. बेंथामने तें बरोबर नसल्याचें प्रतिपादन केलें. त्याच्या मतें: अशा कराराची कल्पनाच मुळी हास्यास्पद आहे. असा करार होऊं शकत नाही. आणि झाला तर त्यावर राज्यसंस्था टिकूं शकणार नाही. केवळ भूतकाळांत कोणीं तरी आणि केव्हा तरी करार केला होता म्हणून राज्याचे विधिनियम पाळले जात नाहीत. ते समाजस्वास्थ्याला उपयुक्त असतात, म्हणून लोक त्यांचें पालन करतात. विधिनियम मोडण्यापेक्षा ते पाळण्यांत अधिक फायदा असतो, हें पटलें तरच त्यांचें पालन करण्याकडे लोकांची प्रवृत्ति होते. विधिनियम पाळल्यामुळे मिळणारा फायदा पदरांत पाडून घेणें आणि ते मोडल्यामुळे होणारें नुकसान टाळणें, अशी दुहेरी दृष्टि त्यामागे असते. म्हणजे फायदा आणि नुकसान यांची तुलना करून मनुष्य त्यांपैकी उपयुक्त असेल तेवढें स्वीकारतो. ही निवड करतांना प्रत्यक्ष पुरावा, निरीक्षण आणि अनुभव या साधनांचाच तो उपयोग करीत असतो.

उपयुक्तता हाच प्रत्येक गोष्टीचा मानदंड मानल्यामुळे बेंथामने राज्याच्या विधिनियमांचा पायाहि तोच ठरविला आहे. त्या दृष्टीनेच त्याने निसर्ग-नियमांची कल्पनाहि अशास्त्रीय ठरविली आहे. अशा नियमांचें निश्चित स्वरूप कोणालाच माहीत नसतें. प्रत्येकाच्या कल्पनेप्रमाणे, त्याने निसर्गनियम ठरवावा आणि त्याला अनुसरून न्याय, सत्य, अधिकार यांच्या व्याख्या कराव्या, याला कांही अर्थ नाही, अशी टीका बेंथामने केली आहे. शेवटीं त्याने निसर्ग-नियम अव्यक्त आहेत, ते प्रयोगदृष्ट्या सिद्ध होऊं शकत नाहीत असें म्हटलें आहे. अर्थात् निसर्गनियमाचीच निश्चिति जेथे सांगतां येत नाही, तेथे निसर्ग-दत्त अधिकाराला तरी काय अर्थ उरतो? अधिकार विधिनियमाने मिळतात, ते निसर्गदत्त नसतात, असेंहि बेंथामने मत व्यक्त केलें आहे.

अठराव्या शतकांत सामाजिक करार आणि निसर्गदत्त अधिकार या दोन कल्पनांवर राजकीय तत्त्वज्ञान आधारलेलें होतें. पण त्या दोन्ही कल्पना केवळ सदोषच नव्हे तर अशास्त्रीयहि असल्याचें बेथामने म्हटलें. त्यामुळे सतराव्या शतकाच्या मध्यावर हॉब्जने सुरू केलेली राज्यमीमांसा एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभीं अनावश्यक ठरली. सामाजिक कराराच्या उपपत्तीने राज्याचें धार्मिक अधिष्ठान नष्ट करून एक नवी उपपत्ति प्रतिपादन केली होती. तिच्यापुढे जाऊन

उपयुक्ततावादी बेंथामने सामाजिक करारामागील युक्तिवादहि फोल असल्याचें दाखवून दिलें. नव्या यांत्रिक प्रगतीच्या काळांत सामाजिक कराराची मीमांसा केवळ अपुरीच नव्हे तर अडथळ्याचीहि वाटूं लागली हाच त्याचा अर्थ होता. वस्तुतः या उपपत्तीवर पेननेहि आक्षेप घेतले होते. पण त्याला अधिक प्रभावी पर्याय दाखवितां आला नव्हता. बेंथामने उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञान प्रतिपादन करून राज्याला एक नवें अधिष्ठानहि दिलें. त्याच्या मतें : विधिनियम करणाराचें मुख्य लक्ष्य समाजसुख हेंच पाहिजे. आणि त्यासाठी सर्वसाधारण उपयुक्ततेचें तत्त्व त्याने मार्गदर्शक मानावें म्हणजे समाजाचें सुख हें ध्येय आणि उपयुक्तता ही त्याची कसोटी; या दोन गोष्टी नजरेसमोर ठेवून राज्यांतील सर्व विधिनियमांची उभारणी करणें जरूर असतें.

पण सुख आणि दुःख कशाला म्हणावयाचें ? तसेच, उपयुक्तता म्हणजे काय, त्याचें मानवी जीवनांत स्थान, त्याचीं कारणें, राज्यसंस्थेशीं त्याचा संबंध हीं कशीं ठरवावयाचीं ? बेंथामने या सर्व प्रश्नांना विचारपूर्वक उत्तरें दिलीं आहेत. त्याच्या प्रतिपादनाचा आशय असा : मानवी जीवनावर सुख आणि दुःख या दोन प्रवृत्तींचें अधिराज्य असतें. त्यांच्या अनुषंगानेच मनुष्य सर्व निर्णय ठरवितो. त्याच्या कार्याची दिशाहि याच प्रवृत्तींना अनुसरून ठरविली जाते. सुखाचा शोध आणि दुःखापासून बचाव यांसाठीच मनुष्याचे सर्व प्रयत्न चाललेले असतात. नीतिशास्त्र आणि विधिनियम यांचा पायाहि याच उद्दिष्टांना धरून घातला जाणें आवश्यक असतें. ज्यापासून सुखप्राप्ति होते तें उपयुक्त आणि ज्यामुळे दुःखनिर्मिति होते तें अनुपयुक्त. योग्य-अयोग्य, न्याय-अन्याय, सत्य-असत्य, नैतिक-अनैतिक या सर्वांचें मूल्यमापन उपयुक्ततेच्या वरील निकषावरून केलें गेलें पाहिजे. उपयुक्ततेशिवाय या मूल्यांना कांहीहि अर्थ उरत नाही. अमुक एक सद्गुण ठरवितांना त्यापासून भौतिक जीवनाला किती फायदा मिळतो हें पाहिलें पाहिजे. अर्थात् भौतिक फायदा म्हणजे मनुष्याचें शरीर, मन आणि बुद्धि यांना सुखप्रद ठरणाऱ्या गोष्टी.

सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिर्मिति यांचीं चार कारणें असतात : (१) भौतिक किंवा नैसर्गिक (Physical). हीं कारणें मानवी सामर्थ्याच्या पलीकडचीं असतात. सृष्टिनियमाप्रमाणे तीं घडत असतात. (२) नैतिक किंवा सामाजिक

(Moral). समाजांतील लोकांच्या परस्परसंबंधांमुळे निर्माण होणारीं सुखदुःखें. त्यांमागे द्वेष, सदिच्छा, समाधान, अतृप्ति इत्यादि बऱ्यावाईट भावना असतात. (३) राजकीय (Political). शासनसंस्थेकडून मिळणारीं सुख-दुःखें. राज्यांतील प्रस्थापित विधिनियमांमुळे तीं निर्माण होतात. (४) धार्मिक (Religious). धर्माने विधिनिषेधात्मक ठरविलेल्या गोष्टींमुळे होणारीं सुखदुःखें.

बेंथामने सुख-दुःखांच्या निरानिराळ्या कारणांतील स्पष्ट फरक लक्षांत आणून देण्यासाठी एक उदाहरण दिलें आहे. समजा, एखाद्या घराला आग लागली. ती घरमालकाच्या अदूरदर्शीपणामुळे लागली असेल तर निसर्गाने त्याला ती एक प्रकारें शिक्षाच दिली म्हटली पाहिजे. शासनसंस्थेच्या आज्ञेप्रमाणे ती लावली गेली असेल तर तें राजकीय कारण समजावयाचें. त्याच्या शेजाऱ्याने ती लावली असेल तर तें नैतिक अथवा सामाजिक कारण ठरतें. आणि देवतेच्या कोपामुळे ती भडकली असेल तर त्याला धार्मिक कारण समजावें.

बेंथामने वरीलप्रमाणे सुखदुःखांच्या कारणांचें वर्गीकरण केल्यावर त्यांपैकी दुसऱ्या आणि तिसऱ्या कारणाचा विचार करतांना एक महत्त्वाचा दंडक मानला आहे. कोणत्याहि सुख-दुःखाची कक्षा किती लहान अथवा मोठी आहे हें पाहणेंहि अत्यंत आवश्यक असल्याचें त्याने म्हटलें आहे. म्हणजे, कोणत्याहि विधिनियमाचा परिणाम किती लोकांवर होतो यावरूनहि त्याची उपयुक्तता ठरवावी लागेल. ज्या सुखाची मर्यादा जास्तींत जास्त लोकांपर्यंत पोचेल तें जास्तींत जास्त चांगलें समजावयाचें. हा निकष ठरवूनच त्याने 'बहुतम लोकांचें बहुतम सुख' हें विधिनियमांचें ध्येय असलें पाहिजे, असें प्रतिपादन केलें.

विधिनियम आणि सुधारणा

राजकीय सुधारणा घडवून आणावयाची असेल तर त्यासाठी विधिनियमांत बदल करणें जरूर आहे, असें बेंथामने मत व्यक्त केलें आहे. केवळ अमुक व्यक्तीच्या ऐवजी अमुक व्यक्तीने राज्यकारभाराचीं सूत्रें हातीं घेतल्याने राज्याची, समाजाची, व्यक्तीची सुधारणा होऊं शकणार नाही. व्यक्तीला स्वार्थ समजत असला तरी, तो अधिक व्यापक बनविणें आणि त्याचा शहाणपणाने उपयोग करण्याचें शिक्षण तिला मिळणें जरूर असतें. विधिनियमांच्या बंधनांमुळेहि व्यक्तीला स्वार्थाच्या व समाजहिताच्या मर्यादा समजणें कठीण

असतें. म्हणून विधिनियमांत बदल करण्याची अत्यंत गरज असते. पण हें कसें घडून येणार? विधिनियम करण्याचा अधिकार मूठभर लोकांच्या हातीं असेल, तर ते समाजांतील सर्व थरांच्या आणि वर्गांच्या हिताकडे न पाहतां स्वतःच्या वर्गापुरताच विचार करतील. त्यासाठी देशांतील विधिमंडळ सर्व नागरिकांचें प्रातिनिधिक बनलें पाहिजे. ही गरज पूर्ण करण्यासाठी बेंथामने राज्यघटनेंत खालीलप्रमाणे सुधारणा सुचविल्या आहेत : (१) राष्ट्रांतील प्रत्येक प्रौढ पुरुष नागरिकास मताधिकार. (२) विधिमंडळ समाजाचें प्रातिनिधिक असावें. (३) विधिमंडळाला जबाबदार असणाऱ्या मंत्रिमंडळाकडे राज्यकारभार. (४) विधिमंडळाची निवडणूक प्रत्येक वर्षी होणें. (५) निवडणुकीसाठी गुप्त मतदानपद्धतीचा अवलंब. (६) राजाऐवजी लोकनियुक्त राष्ट्राध्यक्षाची निवड. (७) उमराव मंडळासारखें वरिष्ठ मंडळ (House of Lords) बरखास्त करणें.

विधिनियमांचा उद्देश समाजहित असावा, असें बेंथामने म्हटलें आहे. पण केवळ समाजहित या शब्दाने स्पष्ट बोध होत नाही, असें वाटल्यावरून त्याने त्याचें अधिक स्पष्टीकरण केलें आहे. विधिनियमांनी चार प्रकारचीं उद्दिष्टें पूर्ण केलीं पाहिजेत : उपजीविकेचीं साधनें उपलब्ध करणें, समृद्धि निर्माण करणें, समता आणि सुरक्षितता.

विधिनियम पालन करण्यासाठी करावयाचे असतात. त्यांचा भंग होतां कामा नये. कारण, विधिनियमांचा भंग म्हणजे बंड, बेबंदशाही ; हें लक्षांत घेऊनच विधिनियम करतांना समाजाला ते कितपत झेपतील याचाहि विचार झाला पाहिजे. बेंथामने विधिनियमांत अनेक सुधारणा सुचविल्या होत्या. धडधाकट भिकाऱ्याला कामधंदा करण्यास भाग पाडण्याचे विधिनियम, सामाजिक आरोग्याचे विधिनियम, तुरुंगाच्या व्यवस्थेंत उदार धोरण इत्यादि सुधारणा सुचवून त्याने उदारमतवादी विचारांना व्यावहारिक स्वरूप देण्याची तरतूद सुचविली होती.

खाजगी मालमत्ता

बेंथाम ॲडम स्मिथच्या विचारांचा पुरस्कर्ता होता. खुल्या व्यापाराचें धोरण आणि खासगी मालमत्तेचें तत्त्व त्याला मान्य होतें. व्यापारी स्पर्धेच्या क्षेत्रांत

व्यक्तीला अनिर्बंध स्वातंत्र्य असावें, हें स्मिथचें मत बेंथामनेंहि उचलून धरलें आहे. शासनसंस्थेने हस्तक्षेप न करतां मागणी आणि पुरवठा यांच्या नियमां-प्रमाणे सर्व आर्थिक व्यवहार सुरळीतपणे चालू द्यावे या तत्त्वालाहि त्याने पाठिंबा दिला आहे. अनिर्बंध स्पर्धेमुळे व्यापाराची वृद्धि होते व राष्ट्राची आर्थिक संपन्नता वाढते या गोष्टीवर त्याचा विश्वास होता. उलट, व्यापारी घडामोडींवर वैधानिक निर्बंध घातल्यास राष्ट्राच्या संपत्तीला धोका उत्पन्न होण्याचा संभव असतो, असेंहि त्याने म्हटलें आहे. व्यापारी क्षेत्रांत साहसी प्रवृत्ति, कार्यक्षमता आणि उत्साहाचें वातावरण यांची वाढ व्हावयाची असेल तर खुल्या व्यापाराचें धोरण स्वीकारलें पाहिजे असें त्याने शासनसंस्थेला सुचविलें आहे. मालमत्तेविषयी त्याने म्हटलें आहे : मनुष्याला मालमत्तेचा लाभ नैसर्गिक रीत्या होत नसतो. तो वेळोवेळीं झालेल्या विधिनियमांनी त्याला मिळवून दिलेला असतो. म्हणून त्यांत बदल करतां कामा नये. कारण त्यामुळे मालमत्तेच्या मालकाच्या अधिकारांवर अतिक्रमण केल्यासारखें होईल. शिवाय, मालमत्ते-विषयी तिच्या मालकाला ज्या अपेक्षा निर्माण झालेल्या असतात—ज्या अपेक्षा त्याने अनेक वर्षें उराशीं जतन करून ठेवलेल्या असतात—त्यांना धक्का लावून व्यक्तीचा अपेक्षाभंग करणें न्याय्य ठरणार नाही. त्यामुळे व्यक्तीला जीवनांत सुरक्षितताहि वाटणार नाही. आणि सुरक्षिततेची हमी देणें हें तर विधिनियमांचें एक महत्त्वाचें उद्दिष्ट आहे. तेंच जर नष्ट झालें तर, सुरक्षितता, उद्योगधंदे, सुख या सर्वांनाच धक्का बसल्याशिवाय राहणार नाही. मालमत्तेची निर्मिति आणि वाढ विधिनिमांच्या साहाय्याने झाली आहे. त्यामुळेच आजवर देशाच्या संपत्तींत भर पडत गेली. उलट समाजांत जें दारिद्र्य दृष्टीस पडतें तें मात्र विधिनियमांमुळे निर्माण झालेलें नाही. तें मानवजातीच्या मूळ अवस्थेचें—रानटी अवस्थेचें—निदर्शक आहे.

बेंथामच्या विचारांतील गुणदोष

राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत बेंथामच्या विचारांमुळे एक नवा काल-खंड सुरू झाला. सामाजिक करार आणि निसर्गदत्त अधिकार या दोन्ही कल्पनांना एक प्रकारें रूढीचें स्वरूप येऊं पाहत होतें. त्यांचा अर्थहि गूढ बनत चालला होता. त्याला उपयुक्ततावादाचा पर्याय सांगून बेंथामने राज्यशास्त्राला अधिक

व्यावहारिक स्वरूप दिलें. त्याची बैठक समाजाच्या भौतिक जीवनाशीं संबंधित केली. विधिनिमांच्या द्वारा व्यक्तीची व पर्यायाने समाजाची सुधारणा होऊं शकते, हें बेंथामचें गृहित तत्त्व. तें जास्तींत जास्त विधायक, उपयुक्त आणि भक्कम बनविण्यासाठी त्याने कांही महत्त्वाच्या सूचनाहि करून ठेवल्या. पार्लमेंटच्या निवडणुकी, सभासदांची योग्यता आणि कार्यपद्धति यांत आमूलाग्र बदल त्याने सुचविला. एकोणिसाव्या शतकांतील इंग्लंडचें बदलतें आर्थिक जीवन आणि त्यामुळे होणारा सामाजिक बदल यांना अनुसरून पार्लमेंटची पुनर्रचना करण्याच्या त्याच्या सूचना खरोखरच उपयुक्त होत्या. त्याच्या-नंतरच्या काळांत त्यांपैकी बहुतेक सर्व सूचना प्रत्यक्षांतहि आल्या.

बेंथामने लोकशाहीचें स्वरूप व्यापक बनविलें. प्रौढमतदान आणि त्यावर आधारलेली प्रातिनिधिक शासनसंस्था या सूचनांचीं बीजें पेनच्या विचारांतहि सापडतात. पण बेंथामने त्यांत सुधारणा करून कार्यकारी मंडळावर पार्लमेंटचें—विधिमंडळाचें—नियंत्रण असावें असें सुचविलें. त्यामुळे पर्यायाने कार्यकारी मंडळावर लोकांचें नियंत्रण राहूं शकेल असें त्याचें मत होतें. त्याची आणखी एक सूचना नावीन्यपूर्ण होती. कार्यकारी मंडळांतील सर्व मंत्र्यांची नेमणूक पार्लमेंटकडून झाली तरी, न्यायमंत्री मात्र प्रत्यक्ष मतदारांकडून निवडला जावा अस त्याने म्हटलें आहे. त्यामुळें न्यायखातें अधिक निःपक्षपाती राहील अशी त्याची अपेक्षा असावी.

खासगी मालमत्तेच्या बाबतींत मात्र बेंथामच्यापूर्वी सुमारे शंभर वर्षें लॉकने जें धोरण स्वीकारलें होतें तेंच बेंथामनेहि मान्य केलेलें दिसतें. अर्थात् त्यामागील नैतिक बैठक मात्र बेंथामने अधिक व्यापक केली. लॉकने व्यक्तीच्या खासगी मालमत्तेचें समर्थन निसर्गदत्त अधिकाराच्या तत्त्वावर केलें. पण, बेंथामने तें अमान्य करून, खासगी मालमत्ता समाजाच्या सुखासाठी असली पाहिजे असें मत व्यक्त केलें.

‘ बहुतम लोकांचें बहुतम सुख ’ हें जर शासनकार्याचें मुख्य ध्येय, तर तें साध्य होण्यासाठी बदलत्या सामाजिक गरजांप्रमाणे विधिनियमांत वरचेवर बदल झालाच पाहिजे. बेंथामच्या या विचारामुळे खरी सत्ता पार्लमेंटकडे राहण्या-ऐवजी विधिनियम बनविण्यांत कौशल्य दाखविणाऱ्या मूठभर कायदे-

पंडितांकडेच जाण्याचा संभव. तसेच, अधिक विधिनियम म्हणजे त्यांची अमलबजावणी करण्यासाठी अधिक अधिकाऱ्यांची भरती. सत्तेचीं सूत्रें त्यांच्याहि हातांत जाण्याचा संभव. हे दोन्ही धोके बेंथामने लक्षांत घेतले होते आणि ते टाळण्यासाठी त्याने कांही तरतुदीहि सुचविल्या होत्या. अप्रामाणिक वरिष्ठाधिकाऱ्याला लोकांच्या विनंतीनुसार काढून टाकण्याचा अधिकार पार्लमेंटकडे असावा असें त्याने सुचविलें आहे. तसेच, न्यायमंत्र्याची निवड लोकांकडून झाल्यास त्याचाहि उपयोग वरिष्ठ अधिकाऱ्यांवर निर्बंध घालण्यासाठी होऊं शकेल असें त्याचें मत होतें.

बेंथामच्या विचारांतील उणिवा – विशेषतः त्याने सुचविलेल्या विधिनियमविषयक सुधारणांतील उणिवा – जेम्स मिल्ल, जॉन स्टुअर्ट मिल्ल, जॉन ऑस्टिन प्रभृतींनी दाखविल्या आहेत. त्यावर त्यांनी आपले पर्यायहि सुचविले आहेत. त्यांचा उल्लेख पुढील विवेचनांत होणारच आहे; पण या ठिकाणीं बेंथामने सुचविलेल्या नैतिक तत्त्वांत कांही विसंगति आहे की काय हें पाहणें जरूर आहे.

‘ बहुतम लोकांचें बहुतम सुख ’ हें उपयुक्ततावादाचें पायाभूत तत्त्व. त्यावरच या विचारप्रणालीची सर्व इमारत उभारलेली आहे. हें तत्त्व प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने अपुरें आणि अस्पष्ट आहे. पुढील उदाहरणाने त्यांत अस्पष्टता कशी आहे हें दिसून येईल. विशिष्ट सुखाचें साधन उपयुक्त आहे की नाही हें कसें ओळखावयाचें ? त्याचें नैतिक मूल्य कोणतें ? बेंथामच्याच मताप्रमाणे, ‘ बहुतम लोकांचें बहुतम सुख ’ ही त्याची कसोटी. या नैतिक मूल्यांत दोन गोष्टी गृहीत धरलेल्या आहेत. सुखाचें साधन ‘ बहुतम लोकां ’ ना उपयुक्त ठरलें पाहिजे. आणि त्यापासून ‘ बहुतम सुखा ’ चा लाभ झाला पाहिजे. पण या दोहोंमध्ये विरोध उत्पन्न झाला तर कोणता मार्ग स्वीकारावयाचा ? उदाहरणार्थ, **अ** आणि **ब** हे दोन विधिनियम आहेत. त्यांपैकी एकाची निवड तो करून अमलांत आणावयाचा आहे. त्यासाठी ‘ बहुतम लोकांचें बहुतम सुख ’ हा निकष लावून त्यांत अधिक उपयुक्त कोणता तें ठरवावयाचें आहे. या विधिनियमांना सुखाचें साधन आपण म्हणूं या. अमुळे पांच माणसांना प्रत्येकी पंचवीस सुखें मिळूं शकतात (२५ × ५ = १२५); तर बमुळे पंचवीस माणसांना प्रत्येकी

चार सुखें प्राप्त होतात (४ × २५ = १००). म्हणजे **अ** आणि **ब** या सुखांच्या साधनांमुळे अनुक्रमें १२५ व १०० सुखें निर्माण होतात व त्यांचा अनुक्रमें ५ व २५ माणसांना फायदा मिळूं शकतो. पहिल्या उदाहरणांत माणसांची संख्या कमी तर सुखें अधिक आणि दुसऱ्या उदाहरणांत माणसांची संख्या अधिक तर सुखांची संख्या कमी असें दिसून येतें. अशा स्थितींत कोणता मार्ग स्वीकारावयाचा? पहिला स्वीकारला तर ' बहुतम सुख ' मिळेल पण ' बहुतम लोकां 'ना मिळणार नाही; दुसरा स्वीकारला तर ' बहुतम लोकां 'ना मिळेल पण तें ' बहुतम ' असणार नाही.

बेंथामच्या तत्त्वांत अपुरेपणा कसा आहे हें आता पाहूं या. मनुष्याच्या जीवनाचें एकमेव उद्दिष्ट सुखप्राप्ति हेंच असतें असें बेंथामने म्हटलें आहे. वर वर पाहतां त्यांत चूक दिसत नाही. कारण मनुष्याची सर्व दैनंदिन धडपड याच प्रेरणेने चालू असते. पण तें पूर्णांशाने सत्य नाही. मनुष्याच्या जीवनांत कर्तव्याचेंहि महत्त्वाचें स्थान आहे आणि त्याच्या पूर्तीचा आनंद हा केवळ भौतिक सुखांपेक्षा अधिक वरच्या दर्जाचा आहे ही गोष्टहि नाकारतां येणार नाही. स्वार्थ आणि कर्तव्य यांत विरोध उत्पन्न झाल्यास मनुष्याने कोणता मार्ग पत्करावयाचा? या प्रश्नाला बेंथामने दिलेलें उत्तर अपुरें पडतें. स्वार्थाची व्याप्ति कितीहि वाढविली तरी, वरील विरोध उत्पन्न होण्याची शक्यता नाहीशी होत नाही.

याच अनुषंगाने बेंथामच्या विचारांतील आणखी एक उणीव दिसून येते. बेंथामने सुखाच्या कल्पनेला गणिती पद्धत स्वीकारली हा त्यांतील एक महत्त्वाचा दोष आहे. खरोखरच सुखाचें अशा प्रकारें मोजमाप करतां येईल का? उदाहरणादाखल आपण **अ** आणि **ब** हीं दोन्ही सुखें सारख्याच प्रकारचीं आहेत असें समजूं. तरीहि सुखाचा काळ (Duration) आणि सुखाची विपुलता (Intensity) यांत विरोध होऊं शकतो. **अ** सुख अधिक काळ टिकणारें आहे, पण त्यांत वैपुल्याचें प्रमाण कमी आहे. उलट, **ब** सुख कमी काळ टिकणारें आहे. पण त्यांत विपुलता अधिक आहे. अशा स्थितींत ' बहुतम सुख ' कोणतें मानावयाचें?

बेंथामच्या नीतितत्त्वावर अशा प्रकारें कांही मूलभूत आक्षेप घेणें शक्य असलें तरी त्याचें महत्त्व कमी मानतां येणार नाही. कारण राजकीय तत्त्व-

ज्ञानाची भूमिका अठराव्या शतकांतील विचारांपेक्षा अधिक व्यापक बनविण्याचें कार्य या तत्त्वज्ञानानेच केलेलें आहे. सरंजामशाही काळांत समाजशास्त्र आणि अर्थशास्त्र यांतील शब्दांच्या व्याख्या जमीनदार, सरंजामदार व सत्ताधिकारी यांच्या हितसंबंधांना पोषक अशाच केलेल्या असत. बहुसंख्य लोकांच्या सुखांचा समावेश त्या चौकटींत होणें शक्य नव्हतें. बेंथामने ही उणीव भरून काढली.

जॉन ऑस्टिन

बेंथामनंतर उपयुक्ततावादी तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणारांपैकी जॉन ऑस्टिनचा उल्लेख करणें आवश्यक आहे. त्याने राज्याच्या विधिनियमांसंबंधी अधिक सखोल विचार केला आहे. ऑस्टिन नांवाजलेला कायदेपंडित होता. त्याने प्रतिपादन केलेलीं सार्वभौमत्वाचीं तत्वें अद्यापहि महत्त्वाचीं मानलीं जातात. सार्वभौमत्वाचें स्वरूप, स्थान आणि अर्थ यांचें स्पष्टीकरण त्यानें केलें आहे. विधिनियमांचा मुख्य आधार कोणता? म्हणजेच पर्यायाने राज्यांतील अशी कोणती सर्वश्रेष्ठ सत्ता असते की, जिने मान्य केलेल्या विधिनियमांचें पालन करण्याचें सर्व प्रजेवर बंधन असावें? कार्यकारी मंडळ, विधिमंडळ, त्यांतील सभासदांना निवडून देणारे मतदार यांपैकी कोणाला सार्वभौम समजावयाचें आणि कां? ऑस्टिनच्या विचारांत या प्रश्नांचीं उत्तरें सापडतात.

ऑस्टिनने इतर उपयुक्ततावाद्यांप्रमाणे निसर्गनियमाला अर्थहीन ठरविलें आहे. राज्यांतील सर्वश्रेष्ठ सत्तेची इच्छा विधिनियमांच्या द्वारा व्यक्त होत असते. मानवी व्यवहारांत सुरळीतपणा निर्माण व्हावा हा त्यांचा उद्देश असून तो पूर्ण होण्यास अडथळा आणणाऱ्यांना शिक्षा करण्याचा अधिकारहि याच सर्वश्रेष्ठ सत्तेकडे असतो. विधिनियमांचे दोन प्रकार असतात: दैवी आणि मानवी. मानवी विधिनियमांचेहि दोन प्रकार केले पाहिजेत: राजकीय विधिनियम आणि नीतिनियम. स्वतंत्र राज्यांतील सर्वश्रेष्ठ राजकीय सत्तेने प्रजेला अमलांत आणण्याची ज्यांची सक्ती केलेली असते ते राजकीय विधि-नियम. अनेक वर्षांच्या प्रथा, रूढि, आणि समाजांतील थोर विभूति यांच्या प्रेरणेने तयार झालेले असतात ते नीतिनियम. ऑस्टिनच्या मतें राजकीय विधिनियम (Positive Law) हेंच फक्त विधिनियमांच्या व्याख्येंत बसूं शकतात. कारण, सार्वभौम सत्तेने सर्व प्रजेला दिलेल्या त्या आज्ञा असतात.

त्याच्या मतें : राज्य म्हणजे स्वतंत्र राजकीय समाज आणि अशा स्वतंत्र राजकीय समाजांत अस्तित्वांत असलेल्या निश्चित सर्वश्रेष्ठ मानवी सत्तेचें आज्ञापालन त्या समाजांतील बहुसंख्य व्यक्ति स्वभावतःच करतात. त्या सत्तेवर दुसऱ्या कोणत्याहि समान सत्तेचें वर्चस्व नसतें. हीच सत्ता त्या विशिष्ट राजकीय समाजांत सार्वभौम असते.

ऑस्टिनच्या या व्याख्येप्रमाणे प्रत्येक स्वतंत्र राजकीय समाजांत एखादी व्यक्ति अथवा व्यक्तिसमूह सार्वभौम सत्ताधीश असतो. सार्वभौम सत्तेशिवाय स्वतंत्र राजकीय समाजाला (राज्याला) अस्तित्वच असूं शकत नाही. त्याच्या व्याख्येंतील दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, सार्वभौम सत्ता एका निश्चित स्वरूपाच्या सर्वोच्च मानवी सत्तेच्या हातीं असते. ती एकाच व्यक्तीच्या हातांत असेल; कदाचित् एखाद्या मंडळाकडेहि असूं शकेल. हीच सत्ता राज्यांतील सर्व प्रजेला आज्ञा देऊं शकते. ती स्वतः मात्र इतर कोणत्याहि मानवी सार्वभौम सत्तेची आज्ञा पालन करूं शकत नाही. तिच्यावर दुसऱ्या कोणाचेंहि नियंत्रण नसतें. ती अमर्याद, अविभाज्य आणि अदेय असते. म्हणून तिची सत्ता निरंकुश असते.

सार्वभौम सत्तेचें हें वैधानिक स्वरूप आहे. विधिनियम आणि सार्वभौम सत्ता यांचे परस्परसंबंध व्यक्त करून, ऑस्टिनने विधिनियमांमुळे सार्वभौम सत्तेला सर्वश्रेष्ठत्व प्राप्त होतें असें म्हटलें आहे. समाजांत विधिनियमांचें पालन केलें जातें, म्हणून त्यांचें स्थान श्रेष्ठ मानावयाचें; पण वस्तुतः विधिनियम स्वतः कसलीहि आज्ञा करीत नसतात. एखाद्या व्यक्तीला अथवा संघटनेला आज्ञा करण्याचा अधिकार विधिनियमांमुळे प्राप्त होत असतो. पार्लमेंटने विधिनियम बनविणें, अधिकाऱ्यांनी ते लागू करणें, न्यायाधिशांनी त्यांचा अर्थ स्पष्ट करणें आणि पोलिसांनी त्यांची अमलबजावणी करणें इत्यादि अधिकार विधिनियमांमुळेच प्राप्त झालेले असतात. अशा स्थितींत सार्वभौम सत्तेचें खरें स्थान कोणतें समजावयाचें? ती वरीलपैकी एखाद्या संघटनेंत अथवा त्यांतील व्यक्तीकडे असते का? त्याच्याहि पुढे जाऊन असाहि प्रश्न उपस्थित करतां येईल की, वरील संघटनांना विशिष्ट कामासंबंधी अधिकार बहाल करण्याचा 'अधिकार' तरी विधिनियमांना कां व कसा प्राप्त होऊं शकतो? या प्रश्नाला ऑस्टिनच्या सार्वभौमत्वाच्या व्याख्येंत समाधानकारक उत्तर मिळत नाही. कसें तें पाहूं या.

पार्लमेंटला विधिनियम करण्याचा अधिकार कां असतो ? तर तें विधिनियमयुक्त प्रस्थापित झालेलें असतें म्हणून. पण या विधिनियमाला तरी पार्लमेंटच्या प्रस्थापनेचा अधिकार कोणाकडून मिळालेला असतो ? पार्लमेंटकडून. आणि पार्लमेंटला ? विधिनियमांकडून. म्हणजे प्रश्नोत्तरांचें असें एक चक्र निर्माण होऊन शेवटीं सार्वभौमत्वाचें स्थान कोणतें याचें निश्चित उत्तर मिळूं शकत नाही. आणि त्याचें मुख्य कारण म्हणजे ऑस्टिनने सार्वभौमत्वाच्या प्रश्नाकडे केवळ वैधानिक दृष्टिकोनांतूनच पाहिलें आहे. त्याची नैतिक आणि ऐतिहासिक उत्क्रांति कशी झाली हें पाहिलें तरच वरील प्रश्नाचा उलगडा होऊं शकेल.

व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी : जॉन स्टुअर्ट मिल्ल

उपयुक्ततावादांत भर

उपयुक्ततावादांतील उणिवा दूर करून त्याला व्यापक सामाजिक अधिष्ठान प्राप्त करून देण्याचें काम बेंथामचा अनुयायी पण स्वतंत्र विचारवंत जॉन स्टुअर्ट मिल्ल याने केलें. व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समाजहित यांत संवादित्व कसें निर्माण करतां येईल याचा त्याने विचार केला असून त्यासाठी राजकीय व आर्थिक संघटनांत बदल करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. राजकीय व्यवहारांत उदारता, सत्प्रवृत्ति आणि सहिष्णुता यांची आवश्यकताहि मिल्लच्या विचारांत व्यक्त झालेली आहे. मिल्लचा जन्म लंडन येथे इ. स. १८०६ मध्ये झाला. त्याचे वडील जेम्स मिल्ल हे बेंथामचे अनुयायी, शिक्षणतज्ज्ञ, राजकीय विचारवंत आणि कायदेपंडित म्हणून प्रसिद्ध होते. त्यांच्याच नेतृत्वाखाली जॉन स्टुअर्ट मिल्लचें शिक्षण पार पडलें. तीव्र बुद्धिमत्ता, विवेचक वृत्ति आणि उत्कृष्ट शिक्षणपद्धतीचा लाभ यांमुळे जॉन मिल्लला लहानपणापासूनच अनेक विषयांचें ज्ञान होत गेलें. ईस्ट इंडिया कंपनीत नोकरी करण्याची संधि मिळाल्यामुळे त्याने आर्थिक आणि राजकीय प्रश्नांचाहि सखोल अभ्यास केला. नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र व राज्यकारभार या विषयांवर त्याने अनेक ग्रंथ व लेख लिहिले आहेत. त्यांपैकी राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने ‘ लिबर्टी ’ (Liberty) आणि ‘ कान्सिडरेशन्स ऑन रिप्रेझेंटेटिव्ह गव्हर्मेंट ’ (Considerations on Representative Government) हे दोन ग्रंथ विशेष महत्त्वाचे मानले गेले आहेत.

उच्च प्रतीचें सुख

बेंथामने सुखदुःखांचें मोजमाप उपयुक्ततेच्या निकषावर घासून निश्चित करण्याचें सुचविलें आहे. पण या उपयुक्ततेची व्याप्ति मुख्यतः व्यक्तिसुखापुरतीच मर्यादित ठेवली आहे. याचा अर्थ तो सामाजिक सुखाचा विरोधक होता असा नव्हे. पण मनुष्याची सारी धडपड आणि खटाटोप हे प्रामुख्याने वैयक्तिक सुखासाठीच चाललेले असतात असें त्याने निदान केलें आहे. जॉन मिल्लने ही भूमिका अधिक व्यापक केली आहे. उपयुक्ततेचीं नीतिमूल्यें व्यक्ति-सुखापुरतींच मर्यादित नसून त्यांत शेजाऱ्यांचा–समाजाचा–समावेश झाला पाहिजे, असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. तसेंच, सुखाच्या कल्पनेंतहि बदल सुचविला आहे. आनंद किंवा सुख हीं केवळ भौतिक तृप्तीनेंच मिळतात असें नव्हे. बौद्धिक आणि अध्यात्मिक–मानसिक म्हणा हवें तर–आनंदाचा दर्जा त्यापेक्षा श्रेष्ठ असतो असें त्याने म्हटलें आहे. केवळ भौतिक सुखवादाचें पर्यवसान भोगलालसांच्या भोवतीच गुंतून राहण्यांत होतें. म्हणून त्यापेक्षा उच्च प्रतीचा बौद्धिक व मानसिक आनंद मिळविण्याचें ध्येय अधिक व्यापक ठरतें. समाधानी पशुजीवनापेक्षा असमाधानी मानवी जीवन श्रेष्ठ दर्जाचें आहे. मूर्ख माणसाच्या आनंदापेक्षा सॉक्रेटिसासारख्या तत्त्वज्ञाच्या जीवनांतील दुःखहि उच्च प्रतीचें असतें. सुखाच्या संख्येपेक्षा त्यांच्या अंगभूत गुणांकडे लक्ष देण्याची आवश्यकता असते. याच न्यायाप्रमाणे व्यक्तीला वैयक्तिक सुखापेक्षा समाजहिताच्या तळमळीपासून होणारें सुख वरच्या दर्जाचें ठरतें. तसेंच, दैनंदिन जीवनाच्या गरजांची पूर्ति झाल्यामुळे होणाऱ्या आनंदापेक्षा शास्त्र, कला, साहित्य इत्यादींपासून होणारा आनंद जीवन विकसित करणारा मानला पाहिजे. मिल्लचीं हीं नैतिक मूल्यें बेंथामच्या व्यक्तिवादी विचारांच्या चौकटींत बसूं शकत नाहीत. याच भूमिकेवरून मिल्लने राज्याचे विधिनियम, आर्थिक व्यवहार, सामाजिक ध्येय यांचा विचार केला आहे.

व्यक्तिस्वातंत्र्य

व्यक्तिस्वातंत्र्य अबाधित राहून समाजाची घडी कशी बसवावयाची ही राज्यशास्त्रांतील महत्त्वाची समस्या आहे. मिल्लने त्यासंबंधी व्यक्त केलेले विचार राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अत्यंत मोलाचे आहेत. व्यक्तिस्वातंत्र्य

टिकवावयाचें असेल तर, त्या व्यक्तीला आपले विचार व्यक्त करण्याचा अधिकार असला पाहिजे. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या मार्गातील ही अगदी प्राथमिक गरज आहे. हें मत विशद करतांना मिल्लने म्हटलें आहे: एखाद्या व्यक्तीचे विचार केवळ नवे आहेत, रूढ परंपरेला सोडून आहेत म्हणून दडपून टाकणें न्याय्य ठरणार नाही. ते विचार खरे अथवा खोटे कसेहि असतील. कदाचित् अंशतः खरे आणि अंशतः खोटेहि असू शकतील. ते खरे असूनहि शासनसत्तेने ते दडपून टाकले तर सत्यतत्त्वांपासून मानवजातीला वंचित ठेवण्याचेंच कृत्य तिने केलें असा त्याचा अर्थ होतो. उलट, ते विचार खोटे आहेत असें म्हटलें तरीहि ते दडपून टाकण्याची गरज नाही. कारण समाजांत त्यांचा सर्वांगीण विचार झाल्यानंतर आपोआपच त्यांचा फोलपणा स्पष्ट होऊन ते नष्ट होतील. शिवाय त्यांचें खोटेंपण सिद्ध होण्यापूर्वीच त्यांना खोटें ठरवून दडपून टाकण्याचा तरी शासनसत्तेला कसा आधिकार पोचतो ? आणि असें सिद्ध व्हावयाचें तर त्यासंबंधी सर्व बाजूंनी विचारविनिमय झालाच पाहिजे. म्हणजे कोणत्याहि दृष्टीने विचार केला तरी नव्या विचारांना दडपून टाकणें असमर्थनीय ठरतें. समजा, हे विचार अर्ध सत्य आणि अर्ध असत्य आहेत; तरीहि त्यांच्या आविष्कारामुळे समाजाला फायदा पोचण्याची शक्यता असते. कारण त्यांतील अर्ध सत्य हें समाजविकासाला पूरक ठरून अर्ध असत्य नष्ट होऊन जाईल.

मिल्लने वरील विवेचन करतांना जगांतील नवविचार कसे विकसित झाले याचीं उदाहरणें दिलीं आहेत. कोणताहि नवा विचार तत्कालीन रूढ विचारांच्या विरोधी असतो. आणि असा विचार प्रथम व्यक्तिशःच समाजापुढे मांडला जातो. येशू ख्रिस्त, सॉक्रेटिस आणि नंतरच्या काळांतील हजारो स्वातंत्र्यप्रेमी व्यक्तींनी आपले विचार निर्भयपणे समाजापुढे मांडले आणि प्रत्येक वेळीं ते शासनसत्तेने दडपून टाकण्याचा प्रयत्न केला. पण त्याच विचारांच्या विकासामुळे मानवजातीचा विकास झाला हा सत्य इतिहास आहे. या उदाहरणांवरून व्यक्तीच्या स्वतंत्र विचारांना व्यक्त करण्यास वाव देणें कां आवश्यक ठरतें, हें मिल्लने दाखविलें आहे.

व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आणखी एका दृष्टिकोनांतून मिल्लने विचार केला आहे. त्याच्या मतें: विविधता हें मानवी जीवनाचें वैशिष्ट्य आहे आणि या विविध-

तेचा विकास करण्याचा प्रत्येक व्यक्तीला संपूर्ण अधिकार असला पाहिजे. ज्या समाजांत अनेक प्रकारचें वैचित्र्य आढळतें, विविधता असते, तो समाज उच्च दर्जाचा असतो. अनेक विचारांची, अनेक मनोभावनांची आणि अनेक व्यक्तित्वांची विपुलता असणें हें समाजाचें उल्लेखनीय वैशिष्ट्य आहे. त्यामुळे त्या समाजांतील व्यक्तींच्या जीवनाला अनेक पैलू पडण्याची संधि मिळूं शकते. त्यांच्या जीवनपद्धतीला नवनवे आकार मिळण्यास वाव मिळतो. त्यांच्या बौद्धिक, मानसिक आणि सौंदर्यविषयक अभिरुचीला समाजांतील विविधता पोषक ठरते. अर्थात् अशी विविधता वाढवावयाची असेल तर प्रत्येक व्यक्तीला स्वतंत्रपणे आपल्या गुणांचा, विचारांचा, कार्यक्षमतेचा आणि भावनांचा आविष्कार करण्याची संधि मिळणें जरूर आहे. शासनसत्तेने व्यक्तीचा हा अधिकार हिरावून घेण्यांत त्या व्यक्तीचा विकास आणि पर्यायाने समाजाचा विकास खुंटवून टाकण्यासारखेंच आहे. व्यक्तीच्या अंगीं असलेला निराळेपणा–तिचें व्यक्तित्व–अधिक स्पष्ट कसें होईल याचे प्रयत्न झाले पाहिजेत. इतर व्यक्तींचे अधिकार आणि हितसंबंध यांच्यावर आक्रमण होणार नाही, एवढी मर्यादा मात्र मान्य केली पाहिजे.

व्यक्तींच्या विविध गुणांमुळेच समाजाला उन्नत स्वरूप प्राप्त होतें, असें मिल्लने प्रतिपादन केलें आहे. नैतिक दृष्ट्याहि ही गोष्ट पटवून देतांना तो म्हणतो : सामान्यतः समाजाचें मन पुराणप्रिय असतें. प्रस्थापित नैतिक मूल्यांना सोडण्याची त्याची वृत्ति नसते. कला असो की राजकारण असो, परंपरागत समजुतींना आणि विचारांना सहसा न सोडण्याकडेच समाजमनाचा (Mass mind) कल असतो. नवे प्रयोग, नवे विचार यांकडे तें साशंक दृष्टीने पाहतें. किंबहुना नव्या विचारांना पाखंडी ठरवून दडपून टाकण्याकडेच समाजमनाची प्रवृत्ति दिसून येते. रूढ कल्पनांना सोडण्याची त्याला भीति वाटते. कोणताहि नवा विचार पुढे आला की त्याला प्रस्थापित निकष लावून तो बरा-वाईट ठरविण्याचा समाजमनाचा अट्टाहास प्रगतीला मारक ठरण्याचाच अधिक संभव. त्यामुळे नवे विचार आणि भावना व्यक्त करूं इच्छिणाऱ्या व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर तर त्याचा घाला येतोच पण समाजाचेंहि पाऊल पुढे पडणें अशक्य होतें.

वरील विवेचनावरून मिल्लने असा निष्कर्ष काढला आहे की, समाजाची वा व्यक्तीची प्रगति व्यक्तीला मिळणाऱ्या आचार-विचारस्वातंत्र्यावर अवलंबून

असते ; पण अशा स्वातंत्र्याला समाजांतील बहुसंख्य लोकांचा अडथळा निर्माण होण्याचा संभव असतो. व्यक्तीचे नवे विचार बहुसंख्य लोकांना विक्षिप्तपणाचे आणि विध्वंसक वाटतात. त्यांतील सत्यसंशोधनाच्या प्रयत्नांकडे दुर्लक्ष केलें जातें. किंबहुना असे प्रयत्न समाजाला हानिकारक ठरतील असें गृहीत धरूनच बहुसंख्य लोक त्यांचा विरोध करूं लागतात. सत्तेचीं सूत्रें बहुसंख्य लोकांच्या हातीं असल्यावर तर वरील विरोध अधिक जाचक होण्याचा संभव. म्हणजे बहुसंख्य लोकांची सत्ता आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य यांत विरोध उत्पन्न होतो, असाच याचा अर्थ आहे. मग अशा वेळीं कोणत्या गोष्टीचा स्वीकार करावयाचा? सत्ता बहुसंख्य लोकांच्या हातीं असेल, तर त्यांची परंपराप्रियता व्यक्तिस्वातंत्र्याला मारक ठरते. आणि अल्पसंख्याकांच्या हातीं असेल तर, समाजांतील एका मोठ्या संख्येवर अन्याय केल्यासारखें होतें. असा हा पेच-प्रसंग आहे. मिल्लला बहुसंख्य लोकांची सत्ता हवी होती आणि त्याचबरोबर, व्यक्तीचें स्वातंत्र्य टिकलें पाहिजे असाहि त्याचा आग्रह होता. या दोहोंचा मेळ घालण्यासाठी मिल्लने शासनसंस्थेच्या रचनेंत कांही महत्त्वाचे बदल सुचविले आहेत. तिच्यावर विशिष्ट निर्बंध घातल्यास वरील दोन्ही हेतु पूर्ण होऊं शकतील अशी त्याची अपेक्षा होती.

प्रातिनिधिक शासनसंस्था

मिल्ल लोकशाहीचा पुरस्कर्ता होता. पण या शासनप्रकारांतहि कोणते दोष असतात आणि कसे धोके निर्माण होऊं शकतात याची त्याला कल्पना होती. मतदारांनी निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींपैकी बहुसंख्य प्रतिनिधि ज्या पक्षाचे, गटाचे, धर्माचे अथवा भाषेचे असतील त्यांनी मंत्रिमंडळ बनवून राज्यकारभार हातीं घ्यावयाचा, असा प्रातिनिधिक शासनसंस्थेचा स्थूलमानाने अर्थ सांगतां येईल. त्यांत प्रतिनिधींचे बहुसंख्य व अल्पसंख्य असे दोन गट पडतात. बहुसंख्य प्रतिनिधि असलेल्या गटाने घेतलेले निर्णय हेच शासन-संस्थेचे निर्णय मानले जातात व त्यांची अमलबजावणी केली जाते. अशा निर्णयांमुळे अल्पसंख्याकांवर अन्याय होण्याचा संभव असतो, अशी भीति मिल्लने व्यक्त केली आहे. बहुसंख्याकांच्या निर्णयामुळे विशिष्ट वर्ग, आर्थिक हितसंबंध, धर्म, गट अथवा पक्ष यांचेच अधिकार वाढून विरोधी पक्षाच्या,

गटाच्या, वर्गाच्या अधिकारांना कात्री लागण्याचाच अधिक संभव. त्यामुळे विधिनियम एकांगी बनण्याचा धोका असतो. ज्या देशाच्या शासनसंस्थेकडून अल्पसंख्याकांचें म्हणणें ऐकलें जात नाही किंवा विचारांत घेतलें जात नाही, त्या देशांत लोकशाहीची निरोगी आणि समाधानकारक वाढ होऊं शकत नाही. प्रतिनिधींच्या निवडणूक-पद्धतीपासूनच हा धोका सुरू होतो. त्यावर मिल्‌ने क्रमदेय पद्धतीचा (Proportional Representation) पुरस्कार केला आहे. विधिमंडळाचा दर्जा उच्च प्रतीचा असला पाहिजे यावर त्याने भर दिला आहे. त्याच्या मतें, विधिमंडळाचे सदस्य समंजस, सुशिक्षित, सुसंस्कृत, स्वतंत्र विचारांचे भोक्ते आणि निःस्वार्थ वृत्तीचे असतील तरच, त्यांचा दर्जा आणि कार्यक्षमता लोकशाहीला पोषक ठरेल. पण त्याबरोबरच मिल्‌ने प्रौढमतदानाचाहि पुरस्कार केला आहे. स्त्रियांनाहि मतदानाचा अधिकार मिळाला पाहिजे असें त्याने मत व्यक्त केलें आहे. पण समाजांतील सर्व प्रकारच्या आणि दर्जाच्या मतदारांनी निवडून दिलेले प्रतिनिधि उच्च दर्जाचे असतील का? आणि तशी शक्यता नसेल तर प्रौढमताधिकाराचा उपयोग होण्याऐवजी दुरुपयोगच अधिक होण्याचा संभव. मिल्‌ने त्यावर एक उपाय सुचविला आहे. त्याच्या मतें, सुशिक्षित नागरिकाला एकापेक्षा अधिक मतें देण्याचा अधिकार ठेवल्यास एकंदर मतदानावर त्याच्या विचाराचा प्रभाव पडूं शकेल. संख्या आणि गुण यांचा समतोल राखण्यास हा उपाय उपयोगी पडेल असें मिल्‌चें मत होतें. त्यासाठी त्याने समाजांतील लोकांचें त्यांच्या बौद्धिक व नैतिक दर्जाप्रमाणे वर्गीकरणहि केलें आहे.

राज्यकारभार करणें बुद्धिमंतांचें काम आहे, ही कल्पना मिल्‌ने पुनः पुनः मांडली आहे. समाजांतील सर्वसाधारण लोकांच्या विचारांना दिशा देणें, त्यांना मार्गदर्शन करणें आणि त्यांच्या हिताचा मार्ग पटवून देणें हीं कामें मुख्यतः बुद्धिमान् वर्गानेच केलीं पाहिजेत. तें त्यांचें कर्तव्य ठरतें आणि समाजाचेंहि त्यांतच हित असतें, असा मिल्‌ला विश्वास वाटत होता. श्रेष्ठ प्रतीचें सुख मिळणें हा राज्यांत राहण्याचा मुख्य फायदा असेल तर, तो बहुसंख्य अज्ञानी, दरिद्री, दुर्व्यसनी लोकांच्या निर्णयामुळे मिळूं शकणार नाही. कारण हे निर्णयहि तसेच अज्ञानयुक्त आणि अदूरदर्शित्वाचे असणार हें उघड आहे. शिवाय असे लोक इतरांच्या दडपणाखाली येण्याचा संभव; निरनिराळ्या प्रलोभनांना बळी पडण्याचीहि शक्यता. म्हणून निःस्वार्थी बुद्धिमंतांनी लोकांचें मार्गदर्शन करून

शासनसंस्थेला असें वळण देण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे की, ज्यामुळे उच्च प्रतीचें सुख उपभोगण्यास सर्वांनाच वाव मिळूं शकेल. अशा प्रकारें वाढत्या क्रमाने शासनसंस्थेंत प्रगतिपर बदल होत गेल्यास निश्चितपणें समाजाची प्रगति होईल अशी खात्री त्याने बोलून दाखविली आहे.

समाजवादाची पाऊलवाट

मिलने उपयुक्ततावादाला जसा व्यापक सामाजिक दृष्टिकोन दिला तसाच त्याचा आर्थिक मार्गहि अधिक व्यापक केला. व्यक्ति आर्थिक उत्पादन स्वार्थाकरिता करते, पण त्यांतच समाजाचाहि फायदा दडलेला असतो. उत्पादन करून तें साठवून ठेवावयाचें नसतें. त्याचा उपभोग घेण्याकडे जेवढा अधिक उपयोग केला जाईल, तेवढ्या प्रमाणांत तें समाजाला उपयुक्त ठरेल. आणि हा समाज म्हणजे तरी काय? उत्पादन करणाऱ्या व्यक्तीप्रमाणेच भावना, विचार असणारीं हाडामांसाचीं जिवंत माणसें. मिलच्या या विचारांत केवळ तात्त्विक चर्चेपेक्षा मानवतावादी अर्थ भरलेला आहे यांत शंकाच नाही. केवळ व्यापारी उपयुक्ततावादी विचारप्रणालीपेक्षा अधिक उदार धोरण व्यक्त करून त्याने अर्थशास्त्राला एक नवी दृष्टि दिली आहे. तो खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वाचा पुरस्कर्ता होता. पण त्याचबरोबर श्रम न करतां धनोत्पादनाचा फायदा कोणासहि घेतां येऊं नये, असेंहि त्याने मत व्यक्त केलें आहे.

'पोलिटिकल इकॉनमी' (Political Economy) हा मिलचा अर्थशास्त्रीय ग्रंथ इ. स. १८४८ मध्ये प्रसिद्ध झाला. त्या सुमारास इंग्लंडमध्ये कारखानदारी मोठ्या प्रमाणांत वाढली होती. त्याबरोबरच कामगारांची संख्याहि वाढत गेली. कारखानदारांच्या अनिर्बंध नफ्याच्या धोरणामुळे कामगारांच्या आर्थिक हलाखींत भर पडत होती. अशा परिस्थितींत मालक व मजूर यांच्या आर्थिक हितसंबंधांत परस्परविरोध उत्पन्न होणें अपरिहार्य होतें. अनिर्बंध व्यापारी स्पर्धेचें समर्थन करणारें अर्थशास्त्र ॲडम स्मिथपासून रिकार्डोपर्यंत अनेकांनी सांगितलें होतें. कामगारांच्या नव्या प्रश्नांबरोबर समाजवादी आर्थिक विचारहि प्रसृत होऊं लागले होते. मिलचें अर्थशास्त्र या दोन्ही वर्गांच्या हितसंबंधांत तडजोड सुचविणारें होतें. तो व्यापारी स्पर्धेचा पुरस्कर्ता असला तरी, निर्दय आणि अमानुष स्पर्धा त्याला मान्य नव्हती. तसेच, त्याने समाजवादी विचारांतील कामगारसंघटनेचें आणि सहकार्याचें तत्त्व स्वीकारलें तरी

मालमत्तेच्या राष्ट्रीयीकरणाची कल्पना त्यास अमान्य होती. शेती आणि कार-खानदारी या दोन्ही प्रमुख उत्पादनसाधनांचा त्याने निरनिराळा विचार केला आहे. जमीनदाराला मिळणाऱ्या अकष्टार्जित खंडावर शासनसंस्थेने कर लादून तो समाजोपयोगी खर्च करावा असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. तो म्हणतो : मालकाला कोणत्याहि प्रकारचे परिश्रम न करतां वर्षानुवर्षे जमिनीचा खंड मिळतो. असा खंड मिळविणारा एक वर्गच समाजांत निर्माण होतो. त्यामुळे त्याचा धनसंचय वाढत जाऊन हा वर्ग वरचेवर अधिकाधिक धनिक बनत जातो. अशा वाढत्या खंडापैकी कांही भाग शासनसंस्थेने ताब्यांत घ्यावा. त्यामुळे खाजगी मालमत्तेच्या तत्त्वाला कांहीहि बाधा येणार नाही. उलट नैसर्गिक साधनांमुळे वाढत गेलेला फायदा काढून घेऊन समाजाच्या हितासाठीं त्याचा उपयोग करणेंच अधिक समर्थनीय ठरतें. एकाच विशिष्ट वर्गाला कोणतेहि परिश्रम न करतां हा फायदा पदरांत पडत असतो. तो शासनसंस्थेने घेणें आवश्यक ठरतें. जमीनदाराला त्यासाठी कोणताहि धोका पत्करावा लागत नाही, कोणतीहि जोखीम उचलावी लागत नाही अथवा निराळें भांडवलहि खर्च करावें लागत नाही. अशा स्थितींत या अव्याहत आणि विनासायास मिळणाऱ्या नफ्यावर सामाजिक न्यायाच्या दृष्टीनें पाहिल्यास जमीनदाराचा कांहीहि हक्क पोचत नाही.

पण मिल्लच्या वरील विवेचनावरून त्याने जमिनीच्या मालकी हक्काला विरोध केला होता असें मात्र नाही. जमिनीची मालकी त्याने समर्थनीय ठर-विली आहे. फक्त त्यांतून उत्पादन काढण्यासाठी परिश्रम न करणाऱ्यांच्या वाढत्या नफ्याला कात्री लावण्याची आवश्यकता त्याने बोलून दाखविली आहे. म्हणजे जमीनमालकीच्या बाबतींत त्याने त्या काळची प्रस्थापित सामा-जिक व्यवस्था मान्य केली होती. पण त्यापासून निर्माण होणारी विषमता कमी बोचक व्हावी यासाठी त्याने वरीलप्रमाणे उपाय सुचविला होता.

कारखानदारीच्या बाबतींतहि त्याने स्पर्धेचें तत्त्व मान्य केलें आहे. मानवी प्रगतीसाठी स्पर्धेच्या तत्त्वाची गरज असल्याचें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. पण या स्पर्धेखाली कामगारवर्ग भरडला जाऊं नये असेंहि त्याने म्हटलें आहे. कामगारांची सामाजिक व आर्थिक परिस्थिति याबद्दल त्याच्या लिखाणांत सहानुभूति आढळते. कामगारांचें कष्टमय जीवन आणि त्या मानाने त्यांना

मिळणारा मोबदला या बाबतींतील अन्याय त्याने उघड केला आहे. काम-गारांची प्रगति औद्योगिक पुनर्घटनेशिवाय होणार नाही असें त्याने म्हटलें आहे. त्यासाठी त्याने दोन मार्ग सुचविले आहेत : कारखानदारींत मालक व मजूर यांची भागीदारी ठेवणें हा एक, आणि मजुरांच्या सामाजिक मालकीच्या व त्यांनीच निवडून दिलेल्या लोकांनी चालविलेल्या कारखान्यांची प्रस्थापना करणें हा दुसरा. या दोन्ही उपायांनी मालक-मजुरांच्या प्रश्नांतील संघर्ष कमी होतील अशी त्याची अपेक्षा होती. विशेषतः त्याने दुसऱ्या उपायावर अधिक भर दिला आहे. सहकारी तत्त्वावर उत्पादनसाधनें चालविल्यास मजुरांच्या आर्थिक परिस्थितींत तर चांगला बदल होईलच, पण त्याशिवाय, त्यांच्यामध्ये सार्वजनिक हिताची भावना, न्याय, समता आणि उदार विचार या गुणांचीहि वृद्धि होईल. कामगारवर्गात शिक्षणाचा प्रसार आणि वैचारिक जागृति जसजशी होत जाईल तसतसें वरील धोरण अधिक यशस्वी होईल असा त्याने विश्वास व्यक्त केला आहे. मालकवर्गाच्या दयाबुद्धीवर जगण्याचें थांबवून संघटित होण्यावरच मजूरवर्गाचें भवितव्य अवलंबून आहे, असेंहि त्याने म्हटलें आहे.

मिल्लच्या विचारांचें मोजमाप

शंभर वर्षांपूर्वी मिल्लने हे विचार समाजापुढें मांडले होते. त्याच्याइतका व्यक्तिस्वातंत्र्याचा सखोल आणि सर्वांगीण विचार फार थोड्या विचारवंतांनी केला असेल. व्यक्तीच्या मनावर होणारे संस्कार, तिची जीवनपद्धति, तिला आयुष्यांत आलेले अनुभव या सर्वच बाबतींत निराळेपणा असतो. त्यामुळेच समाजांतील विविधता दिसून येते. व्यक्तीच्या विकासाचें तें एक जिवंत लक्षण आहे. मिल्लचा हा युक्तिवाद व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या विरोधकांना निरुत्तर करणारा आहे. पण हें व्यक्तिस्वातंत्र्य अनिर्बंध व्यापारी स्पर्धेच्या काळीं उपयोगांत आणलें गेलें तेव्हा त्यापासून फायद्याऐवजी सामाजिक नुकसानच झालें आहे. वैयक्तिक स्पर्धेच्या घातुक व्यापारी धोरणामुळे येन-केन-प्रकारेण नफा हस्तगत करणें, वाढविणें, धनसंचय करणें आणि त्याचा स्वार्थासाठी उपयोग करणें अशी एक मालिका तयार होणें अगदी अपरिहार्य असतें. त्यावर निर्बंध घालण्याची आवश्यकता मिल्लने सुचविली आहे हें खरें; पण व्यापारी क्षेत्रांतील व्यक्तिस्वातंत्र्याचें आत्यंतिक पर्यवसान वरीलप्रमाणे होतें ही वस्तुस्थिति आहे. ज्ञानसाधनेसाठी किंवा बौद्धिक आणि मानसिक विकासासाठी व्यक्तिस्वातंत्र्य

कोणत्याहि काळांत आणि कोणत्याहि देशांत आवश्यक आहे यांत शंकाच नाही. पण वैयक्तिक नफ्याच्या प्रेरणेने व्यापार करण्याचें व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि तेंहि सामाजिक जबाबदारीची जाणीव न ठेवतां हवें असलेलें स्वातंत्र्य कोणत्याच काळांत आणि कोणत्याहि देशांत समर्थनीय ठरणार नाही. इंग्लंडच्या खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वाचा उपसर्ग तेथील कामगारवर्गाइतकाच-किंबहुना त्यापेक्षा जास्त-औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेल्या वसाहतींतील जनतेला अधिक पोंचला आहे.

देशांतील अज्ञ, अदूरदर्शी आणि रूढिप्रिय लोकांना केवळ बहुमताच्या जोरावर सत्ता प्राप्त झाल्यास सामाजिक विकासांत तो एक अडथळाच निर्माण झाल्यासारखें होईल. म्हणून समाजांतील सुशिक्षित आणि सुधारणाप्रिय अशा बुद्धिमान वर्गाकडे समाजाचें धुरीणत्व गेल्यास तो धोका टळेल, असें मिल्लने प्रतिपादन केलें आहे. वस्तुतः सुशिक्षित आणि बुद्धिमान् लोकांचें मार्गदर्शन केव्हाहि हिताचेंच ठरावयाला हरकत नाही. पण बुद्धिमत्ता आणि नीतिमत्ता हीं एकत्र असतीलच असें नाही. शिक्षणाने विचारांची व्यापकता आणि हृदयांची विशालता उत्पन्न व्हावी ही अपेक्षा चूक ठरणार नाही. पण प्रत्यक्षांत तसें घडतेंच असें नाही. त्यामुळे नेतृत्व बुद्धिमानवर्गाकडे गेल्यावर सुद्धा समाजसुधारणेचा अपेक्षित प्रश्न सुटेल याची खात्री नाही. सामाजिक जबाबदारीची जाणीव ठेवून वैयक्तिक स्वार्थाला गौण ठरविणें ही नीति. ती सुशिक्षित वर्गात असेल तर अज्ञ समाजाचें कल्याण होईल. पण तिचा अभाव असेल तर मात्र तीच बुद्धि अत्यंत घातुक ठरण्याचाहि संभव. शिवाय, शिक्षण नसलेल्या व्यक्तीजवळ नीतीचाहि अभाव असतो हें म्हणणें देखील सयुक्तिक ठरणार नाही. थोडक्यांत, शिक्षणाबरोबरच लोकसेवेचेहि संस्कार ज्या बुद्धिमान् वर्गावर होतील तोच वर्ग मिल्लच्या अपेक्षा पूर्ण करण्यास समर्थ ठरेल.

मिल्ल बुद्धिप्रामाण्यवादी होता. राजकारणांत उदारता आणि सहिष्णुता असणें अगत्याचें असतें, हें त्याचें मत लोकशाहीच्या विकासासाठी अत्यंत आवश्यक आहे. तसेच, सत्यसंशोधनाची जिज्ञासा टिकाविणें आणि त्या दिशेने सतत प्रयत्न करणें हें जिवंत समाजाचें लक्षण आहे हें त्याचें मतहि निर्विवाद आहे यांत शंका नाही.

★ ★ ★

राष्ट्रवाद

आत्मरक्षक आणि आक्रमक

व्यक्तिवादाइतकेंच एकोणिसाव्या शतकांतील दुसरें प्रभावी राजकीय तत्त्वज्ञान म्हणून राष्ट्रवादाचा उल्लेख करावा लागेल. वस्तुतः राष्ट्रविषयक भावना एकोणिसाव्या शतकांतच नव्याने उद्‌भवली नव्हती. ज्या भूमींत आपण राहतों आणि जिच्यामुळे आपलें भरणपोषण होतें तिच्याविषयी कृतज्ञता व्यक्त करण्याची कल्पना फार प्राचीन काळापासून दृष्टीस पडते. या भावनेलाच वंश, भाषा, धर्म, इतिहास, परंपरा इत्यादींविषयींच्या भावनांची जोड मिळत जाऊन राष्ट्रप्रेमाची कल्पना अधिक दृढ होत गेली. धर्मसुधारणेच्या काळांत या कल्पनेला अधिक मूर्तस्वरूप आलें. 'रोमचें वर्चस्व म्हणजे आपल्या भूमीच्या बाहेरचें वर्चस्व, म्हणून तें नष्ट केलें पाहिजे' हा भाव त्या काळीं जर्मनीने प्रथम व्यक्त केला. त्याचीच आवृत्ति इतरहि कांही देशांत निघाली. आणि अशा प्रकारें परकीयांविरुद्ध उपाययोजना करण्यासाठी राष्ट्रांतील सर्व शक्तींचें संघटन घडवून आणण्याची कल्पना उपयोगांत आणली गेली. परकीयांचें वर्चस्व, मग तें राजकीय असो, आर्थिक असो की सांस्कृतिक स्वरूपाचें असो, तें झुगारून देण्यासाठी राष्ट्राचें ऐक्य आवश्यक असतें आणि हें ऐक्य घडवून आणावयाचें तर जनतेच्या राष्ट्रीय भावनांना आवाहन करण्याचा मार्ग स्वीकारला पाहिजे. राष्ट्रवादी कल्पनेच्या मागील हा कार्यकारणभाव लक्षांत घेणें जरूर आहे. अर्थात् अशा भावनांमागे शेकडो वर्षांचा इतिहास असतो. त्या इतिहासांतील सुखाचे, दुःखाचे, सन्मानाचे, आदराचे असे सर्व प्रकारचे प्रसंग असतात. विशिष्ट व्यक्ति, स्थळें, सामरप्रसंग, आनंदोत्सव यांचाहि त्यांत समावेश होतो. विशिष्ट भाषा, प्रदेश, धर्म यांच्यामुळेहि त्यांत भर पडते. त्यांच्यावर परकीयांचें

दडपण येतां कामां नये ही भावना बळावणें स्वाभाविक असतें. त्यांच्या रक्षणासाठी सामुदायिक प्रतिकार केला जातो. परकीय साम्राज्यशाहीच्या पकडींतून मुक्त होण्यासाठी परतंत्र वसाहतींनी जे लढे दिले त्यांची प्रेरणाहि मुख्यतः राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचीच होती. ही भूमिका प्रामुख्याने आत्मरक्षणाची व स्वत्व टिकविण्याची असते.

राष्ट्रवादाचें आणखी एक स्वरूप एकोणिसाव्या शतकापासून अधिक फोफावत गेलें. त्यामागे आक्रमणाची आकांक्षा होती. व्यापारी स्पर्धेमुळे पश्चिम युरोपांतील राष्ट्रांत परस्परांविषयी अविश्वास आणि तेढ वाढत गेली. परदेशांविषयी तिरस्काराची वृत्ति अधिक तीव्र बनत गेली. इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी, स्पेन, पोर्तुगाल इत्यादि देशांत कारखानदारीच्या वाढीबरोबर परस्परांतील संघर्षहि विकोपाला जाऊं लागले. मागासलेल्या वसाहती हस्तगत करणें, टिकविणें आणि त्यांसाठी स्पर्धाक्षेत्रांतील इतर तुल्यबल राष्ट्रांवर आक्रमण करण्याची तयारी ठेवणें या गोष्टी सुरू झाल्या. या आर्थिक व राजकीय स्पर्धेच्या समर्थनासाठी राष्ट्रीय तत्त्वज्ञान मांडण्यांत येऊं लागलें. त्याची बीजें अठराव्या शतकांतहि दृष्टीस पडतात. ' आपल्या राष्ट्राचा इतिहास इतर राष्ट्रांपेक्षा श्रेष्ठ. आपल्या परंपरा महान्. आपली संस्कृति इतरांपेक्षा उच्च प्रतीची, ' या विचारप्रणालीवर कांही राजकीय तत्त्वज्ञांनी विषेश भर दिला. इंग्लंडमध्ये एडमंड बर्कच्या विचारांत ही राष्ट्रीय परंपरारक्षणाची वृत्ति स्पष्ट दिसते. आक्रमक राष्ट्रवादाचें मूळ त्याच्या या परंपरानिष्ठेंत सापडतें. एकोणिसाव्या शतकांत याच तात्त्विक पायावर इंग्लंड-मधील हुजूर पक्षाने (Conservative Party) राजकीय धोरण आधारलेलें होतें. या विचारसरणीला अधिक भक्कम तत्त्वज्ञान प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता हेगेल याने पुरविलें. त्याच्या राष्ट्रवादी कल्पनेंत व्यक्तिस्वातंत्र्याला स्थान नाही. आणि राज्यसंस्थेला एखाद्या सर्वंकष देवतेचें स्वरूप आलेलें आहे.

हेगेल : राष्ट्रवादी तत्त्वज्ञ

राष्ट्राचें ऐक्य

हेगेलचा जन्म इ. स. १७७० मध्ये स्टटगार्ट येथे झाला. प्राथमिक आणि दुय्यम शिक्षणांत त्यानें धार्मिक विषयांवर आर्थिक भर दिला होता. विद्यालयीन

शिक्षणांत इतिहास व तत्त्वज्ञान या दोन विषयांचें त्याने सखोल अध्ययन केलें. हिडलबर्ग येथे कांही दिवस व नंतर बर्लिन विद्यापीठांत प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ फिक्तेच्या सेवानिवृत्तीनंतर त्याने तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक म्हणून काम केलें. त्याने तत्त्वज्ञान, राज्यशास्त्र, इतिहास, तर्कशास्त्र इत्यादि विषयांवर अनेक ग्रंथ लिहिले. त्यांत 'कॉन्स्टिटयूशन ऑफ जर्मनी' (Constitution of Germany), 'फिलॉसफी ऑफ राइट' (Philosophy of Right), 'फिलॉसफी ऑफ हिस्टरी' (Philosophy of History) हे ग्रंथ विशेष प्रसिद्ध असून त्यांत त्याच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा प्रमुख भाग सामावलेला आहे. हेगेलच्या काळांत जर्मन राष्ट्र अत्यंत दुबळें बनलें होतें. वेस्ट फालियाच्या तहानंतर जर्मनीची कशी अवनति होत गेली याचें हेगेलने मार्मिक विश्लेषण केलें असून तें थांबविण्यासाठी राष्ट्रीय ऐक्याची गरज प्रतिपादन केली. जर्मनी अनेक लहान-मोठ्या सरंजामी संस्थानांचा जुडगा बनलेला होता. त्यांच्या परस्परांतील भांडणामुळे सर्व देशाला एक प्रकारें अराजकाचें स्वरूप आलें होतें. त्याच वेळीं फ्रान्स, इंग्लंड व स्पेन हे देश जर्मनीपेक्षा अधिक संघटित होते. पण तीच गोष्ट जर्मनींत घडली नाही. तो देश विस्कळीत, दुर्बल आणि औद्योगिक दृष्ट्या वरील देशांच्या तुलनेने मागासलेला राहिला. त्याची सुधारणा व्हावयाची असेल, तो बलशाली व्हावयाचा असेल, तर जर्मनींतील सर्व अंतर्गत कलह मिटून तो संघटित झाला पाहिजे असें हेगेलने प्रतिपादन केलें. त्याच्या मतें, 'सांस्कृतिक दृष्ट्या जर्मनीचे सर्व विभाग एकच आहेत. पण असें असूनहि त्यांत एकोपा निर्माण होऊं शकत नाही. आणि त्याचें महत्त्वाचें कारण म्हणजे राष्ट्रांतील लहान लहान संस्थानांना–राज्यांना–आपलें वेगळेंपण टिकवून ठेवण्याची हाव हें आहे. प्रत्येक राज्य स्वतःची सत्ता बलशाही कशी होईल याचाच विचार करीत असल्यामुळे मध्यवर्ती साम्राज्यसत्ता दुबळी बनली आहे. तिचा प्रभाव राष्ट्रांतील राज्यांवर पडूं शकत नाही. अशा स्थितींत परराष्ट्राला तिचा वचक वाटत नसल्यास आश्चर्य कसलें? जर्मन राज्यघटना म्हणजे मुख्य सत्तेपेक्षा लहान राज्यांना अधिक अधिकार बळकावण्याचें साधन बनलें आहे. अवयवांनी शरिरावर नियंत्रण ठेवण्यासारखाच हा प्रकार आहे. वस्तुतः मध्यवर्ती साम्राज्यसत्ता सर्वश्रेष्ठ मानून तिची इच्छा इतर सर्व राज्यांनी प्रमाणभूत मानणें जरूर आहे. राष्ट्राचें संरक्षण आणि प्रगति त्यावरच अवलंबून आहे.'

हेगेलने जर्मन राष्ट्राच्या दुर्बलतेचें कारण वरीलप्रमाणे सांगितलें आहे. त्याच्या अनुषंगाने शासनसंस्था, राजकीय अधिकार, विधिनियम, इत्यादी विषयांची चर्चा केली आहे. त्या सर्वांचा निष्कर्ष आणि तत्कालीन उद्दिष्ट म्हणजे जर्मन राष्ट्रांचें ऐक्य साधणें. पण तें उद्दिष्ट केवळ शांततामय प्रचाराने, उपदेशाने साध्य होईल असें त्याला वाटत नसावें. 'युद्धामुळे राष्ट्रांचें चैतन्य उफाळून येतें, त्यांतील सर्व शक्ति जागृत होऊन कार्योद्युक्त होतात आणि त्याच्या पराक्रमाला चालना मिळते,' असें त्याचें मत होतें. शस्त्रबलानेच राज्य संघटित होतें, कार्यक्षम बनतें, अशी त्याची दृढ श्रद्धा होती.

राज्य आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य

हेगेलने राष्ट्र, राज्य आणि समाज हीं तिन्ही एकरूपच मानलीं आहेत. त्याच्या मतें राज्य ही केवळ निर्जीव वस्तु नव्हे. व्यक्तीप्रमाणेच राज्यालाहि प्राण असतो. तें सजीव असतें, सचेतन असतें. समाजांतील निरनिराळ्या संस्था आणि विधिनियम हे राज्याचेच निरनिराळे आविष्कार आहेत. त्यांचें स्वतंत्र अस्तित्व मानण्याचें कारण नाही. राज्याचा आत्मा म्हणजे त्यांतील नागरिकांची ऐक्तेची जाणीव. या जाणिवेचें स्वरूप सामुदायिक आहे. व्यक्तीला त्यांत निराळें अस्तित्व नाही. व्यक्तीचें जीवन राज्याच्या जीवनाशीं एकरूप झालेलें-विलीन झालेलें-असतें. त्यामुळे व्यक्तीला राज्याच्या इच्छेविरहित निराळ्या स्वातंत्र्याची आवश्यकता उरत नाही. व्यक्तीच्या भावना, इच्छा, आकांक्षा सर्व कांही राज्यांतच समाविष्ट असतात. त्यामुळे राज्याचे आदेश किंवा राज्याच्या इच्छा म्हणजे एका अर्थाने व्यक्तीच्याहि इच्छाच समजावयाच्या. अशा स्थितींत व्यक्तिस्वातंत्र्याची गरज उरते कोठे? व्यक्ति जेवढ्या प्रमाणांत राज्याशीं एकजीव होईल, समरस होईल तेवढ्या प्रमाणांत तिला आपला विकास करून घेतां येईल. राज्याच्या हिताशिवाय निराळें हित व्यक्तीला मानण्याची गरज नाही. राज्याच्या जीवनाला आपलें जीवन समर्पण करणें हेंच तिचें सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य होय. त्यांतच तिच्या जीविताचें सार्थक समजावयाचें. राज्याला आत्मा असतो. व्यक्तीचा आत्मा हा त्या महान् आत्म्याचाच एक अंश असतो. राष्ट्राचें चैतन्य (The Spirit of a Nation) राष्ट्रांतील सर्व व्यक्तींचें जीवन नियंत्रित करीत असतें. त्या चैतन्याशीं संपूर्ण समरसता निर्माण करणें हें व्यक्तीच्या जीवनाचें अंतिम ध्येय होय.

शरीर आणि अवयव

हेगेलने व्यक्ति आणि राज्य यांचे वरीलप्रमाणे परस्परसंबंध व्यक्त करण्यामागची एक तात्त्विक भूमिका विशद केली आहे. संपूर्ण वस्तु आणि तिचे निरनिराळे विभाग यांत अधिक श्रेष्ठत्व कोणाला द्यावयाचें? अर्थातच 'संपूर्णा' ला. संपूर्णाचें अस्तित्व टिकलें, त्याचें सामर्थ्य वाढलें, त्याची कार्यक्षमता वाढली, तरच त्याच्या विभागाचें अस्तित्व टिकेल, सामर्थ्य वाढेल आणि कार्यक्षमताहि वाढूं शकेल. हें जसें कोणत्याहि वस्तूबद्दल म्हणतां येईल, तसेंच राज्यासंबंधी कां म्हणतां येऊं नये? राज्य हें 'संपूर्ण' आणि त्यांतील सर्व लोक हे त्याचे लहानमोठे 'विभाग' ही वस्तुस्थिति एकदा मान्य केली म्हणजे व्यक्तीपेक्षा राज्याला श्रेष्ठस्थान कां असावें हें सहज समजण्यासारखें आहे. 'विभागा' चें सर्व जीवनच 'संपूर्णा' वर अवलंबून असतें हें विसरतां येणार नाही.

व्यक्तीचें व्यक्तित्वच मुळी राज्यांतील परंपरा, संस्था आणि त्यामुळे निर्माण होणारें वातावरण यांच्या साचांत तयार होत असतें. ही प्रक्रिया व्यक्तीच्या जन्मापासूनच सुरू होते. मूल जन्म घेतें त्या वंशाचे गुण त्याच्यामध्ये उपजतच निर्माण होतात. कौटुंबिक वैशिष्ट्येंहि त्याच्या वृत्तींत लहानपणापासूनच दिसूं लागतात. पिढ्यान् पिढ्या त्याच्या पूर्वजांनी ज्या वातावरणाचा उपभोग घेतलेला असतो, त्याच्या कुटुंबियांचीं मनें ज्या चालीरीतींनी बनलेलीं असतात, त्यांचे संस्कार मुलावर होणें अपरिहार्य असतें. याचा अर्थ असा की, सामाजिक परंपरांनी त्या मुलाच्या पूर्वजांचें आणि पर्यायाने त्या मुलाचें जीवन अगोदरच संबद्ध झालेलें असतें. अशा स्थितींत 'स्वतंत्र व्यक्तित्व' या शब्दप्रयोगाला काय अर्थ उरतो? मूल जरा मोठें झाल्यानंतर तें आपल्याभोवतालच्या समाजांत शेकडो वर्षांपासून रूढ असलेली भाषा बोलण्यास शिकूं लागतें. त्यानंतर त्याचें शिक्षण व धार्मिक संस्कार यांचा त्याच्या व्यक्तित्वावर परिणाम होत असतो. त्याच समाजांतील रूढ परंपरागत नीतितत्त्वें त्याने अवलंबिलेलीं असतात. शेवटीं, अस्तित्वांत असलेल्या राजकीय व सामाजिक संस्थांचे विधिनियम पाळूनच ती व्यक्ति आपलें जीवन कंठीत असते. या सर्वांचा निष्कर्ष असा की, मुलाच्या जन्मापासून त्याच्या शरिरावर, मनावर, बुद्धीवर, विचारांवर सामाजिक परंपरांचे आणि परंपरागत चालत आलेल्या संस्थांचेच

संस्कार होत असतात. त्याचें सारें व्यक्तित्व याच मुशींतून तयार होत असतें. अशा स्थितींत व्यक्तिस्वातंत्र्याची कल्पना आत्मवंचक आणि फोल ठरते हें उघड आहे.

हेगेलने राज्याला जिवंत शरिराप्रमाणे मानलें आहे. शरीर आणि अवयव म्हणजेच राज्य आणि त्यांतील नागरिक. सजीव शरीर म्हटलें की त्याला मन असतें, बुद्धि असते. तसेच त्याचा विचार करतांना एकाएका अवयवाचा निरनिराळा विचार करून चालणार नाही. सर्व अवयव अविभाज्य समजूनच विचार केला पाहिजे. त्याचप्रमाणे राज्याचा विचार त्यांतील व्यक्तींच्या वैयक्तिक सुखदुःखां-वरून, आशाआकांक्षांवरून करणें योग्य ठरणार नाही. त्यांचा सामुदायिक विचार होणेंच सयुक्तिक ठरतें. याच संदर्भांत आणखी एक गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे : व्यक्तीचें जीवन अल्पकालीन असतें. राष्ट्राच्या अनंतकालीन इतिहासांत व्यक्तीचें जीवन व मरण यांच्या दरम्यानचा काळ अत्यंत अल्प असतो. तिचें जीवन तात्पुरतें, क्षणभंगुर असतें. व्यक्ति जन्मते, वाढते आणि मृत्यु पावते. पण राष्ट्राचें जीवन सतत चालू असतें. त्याच्या चैतन्याचा आविष्कार सर्व व्यक्तींच्या रूपाने सतत होत असतो. एकाच भूमींत दर वर्षी नवें पीक येतें, वाढतें आणि नष्ट होतें. भूमि कायम असते. इतकेंच नव्हे तर एक पीक काढल्या-नंतर दुसऱ्या पिकाला जीवन देण्याची क्षमताहि तिच्या अंगीं असते. राष्ट्राचेंहि असेंच आहे. दर पिढीला नवें चैतन्य देण्याचें सामर्थ्य त्याच्या अंगीं असतें. त्याच्या जीवनरसावरच पीक पोसलें जातें. अनेक शतकांच्या राष्ट्रपरंपरा म्हणजेच हा जीवनरस होय. व्यक्ति आणि राष्ट्र यांचे परस्परसंबंध यावरून लक्षांत येऊं शकतील. राज्याच्या इच्छेंतच व्यक्तीच्या इच्छाहि कशा सामावलेल्या असतात हेंहि त्यावरून दिसून येईल.

समाजाच्या बाहेर व्यक्तीला कांहीच स्थान असूं शकत नाही. तुटक आणि विलग अवयव म्हणजे निर्जीव भाग. शरिराशीं सलग असेल तरच त्याचें चलनवलन, कार्यक्षमता शक्य असते. व्यक्तीचेंहि तसेंच आहे. समाजाशिवाय व्यक्ति ही कल्पनाच हास्यास्पद आहे. म्हणून व्यक्तीने वैयक्तिक हिताच्या, स्वार्थाच्या भावनांना वश होतां कामा नये. सामाजिक विधिनिषेध, धार्मिक परंपरा आणि राजकीय विधिनियम यांच्या पालनाचा—निष्ठेने पालनाचा—विचार

व्यक्तीने केला पाहिजे. त्यामुळे व्यक्तिस्वातंत्र्याला कांही बाधा येईल ही कल्पनाहि चूक आहे. कारण व्यक्तीचा अंतरात्मा त्या राष्ट्राच्या विशाल आत्म्याचाच एक अंश असतो. आणि सामाजिक, धार्मिक किंवा राजकीय विधिनिषेध यांचा जन्म त्या राष्ट्रीय जीवनांतूनच झालेला असतो. याचा अर्थ असा की, राष्ट्राची नीति हीच व्यक्तीची नीति, राष्ट्राची इच्छा हीच व्यक्तीची इच्छा आणि राष्ट्राचें स्वातंत्र्य हेंच व्यक्तीचें स्वातंत्र्य. म्हणून, व्यक्तीने व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या पोकळ आणि काल्पनिक मोहाला बळी पडून राष्ट्रहिताकडे दुर्लक्ष करतां कामा नये.

चैतन्यवाद (Idealism)

जर्मनींतील तत्कालीन फुटिर राजकीय परिस्थिति लक्षांत घेऊन तें राष्ट्र संघटित, बलशाली करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करणें, एवढेंच हेगेलचें उद्दिष्ट नव्हतें. तें त्याच्या राजकीय विचाराचें एक नजिकचें ध्येय म्हणून सांगतां येईल. आणि तें साध्य होणें त्याला आवश्यक वाटत होतें हें खरें. पण त्याचें राजकीय तत्त्वज्ञान त्यापेक्षा अधिक सखोल होतें. केवळ मानवी समाजाच्याच नव्हे, तर विश्वाच्या विकासक्रमाचें एक विशिष्ट इतिहासशास्त्र त्याने जगापुढे मांडलें आहे. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत तो एक क्रांतिकारक दृष्टिकोन समजला जातो. त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें सम्यक् विवेचन करणें येथे शक्य आणि आवश्यक नसलें तरी, मानवी समाजाच्या उत्क्रांतीसंबंधी त्याने केलेलें विवेचन पाहणें आवश्यक आहे. समाजाचा विकास होतो का? होत असल्यास त्यांत कांही विशिष्ट क्रम आहे की यदृच्छया तो घडत असतो? पण हे प्रश्न येथेच थांबत नाहीत. तत्त्वज्ञांची जिज्ञासा त्यापलीकडे जाऊन असें विचारते की, जगाची उत्पत्ति कशी झाली? त्याचें आदिकारण कोणतें? त्याचें नियंत्रण कोण व कसें करतो? या प्रश्नांचीं उत्तरें समजून घेण्याची जिज्ञासा मानवी मनांत फार प्राचीन आहे. तिच्या पोटींच तत्त्वज्ञानाचा जन्म झाला. त्यांत अनेक विचार-प्रवाह असले तरी स्थूलमानाने त्यांचे आध्यात्मवादी व भौतिकवादी असे दोन वर्ग करण्यास हरकत नाही. अध्यात्मवाद्यांच्या मताप्रमाणे, जगाच्या सर्व व्यापार-व्यवहारांमागे एक महान् आदिशक्ति असून तिच्या इच्छेनेच जगांतील सर्व क्रिया-प्रक्रिया चालू असतात. ही ईश्वरी शक्ति म्हणजेच जगाचें मूलतत्त्व. विश्व अनादि असून अनंत काल राहणारें आहे. त्याचें मूळ स्वरूप अचल

आहे. त्याच्या निर्मात्याने जीं तत्त्वें घालून दिलीं त्याला अनुसरून सर्व व्यवहार चालतात. प्रगति, विकास याला अर्थ नाही. चक्रनेमिक्रमाने विश्वाचें रहाटगाडगें चालू असून त्याचें नियंत्रण सर्वस्वी त्या आदिशक्तीच्या–ईश्वराच्या–हातीं आहे.

भौतिकवाद्यांना ही उपपत्ति मान्य नाही. त्यांतील अव्यक्त आदिशक्तीची कल्पना ते अमान्य करतात. अशी नियंत्रक शक्ति मान्य केल्यावर मानवी कर्तृत्वाला वाव राहतोच कोठे? मनुष्याची बुद्धि, ज्ञानेंद्रियें यांच्या साहाय्याने विश्वाचें कोडें उलगडणें शक्य आहे. विज्ञानशास्त्रांतील संशोधनाने ही शक्यता अधिक वाढली. विश्वांतील सर्व वस्तुमान विश्वाबाहेरच्या एखाद्या अव्यक्त नियंत्र-काच्या लहरीप्रमाणे चालत नसून, तें परस्परनियमांनीच बद्ध आहे. या नियमांनीच त्याला गति प्राप्त होते. वस्तूंचा विनाश घडून येत नाही. त्यांचे गुणधर्म बदलतात. हा बदल सतत चालू असतो.

वरील दोन्ही परस्परविरुद्ध विचारप्रणालींना हेगेलने निरुपयोगी ठरविलें आहे. अध्यात्मवाद्यांची ईश्वरविषयक कल्पना त्याला मान्य नाही. तसेच, जगाचा विकास होत नसून त्याचें मूळ स्वरूप न बदलणारें असल्याची त्यांची कल्पनाहि हेगेलला अमान्य आहे. भौतिकवाद्यांनी विश्वाला जडस्वरूप मानून त्याचा विकास वस्तुमानाच्या परस्परसंबंधाच्या नियमांनीच घडून येतो असें जें म्हटलें त्यालाहि हेगेलने विरोध दर्शविला. जडांतून विकास कसा होणार अशी त्यावर त्याची शंका आहे. शिवाय त्यावरून विश्वाच्या प्रगतीचा कार्यकारणभावहि मुळीच समजूं शकत नाही.

हेगेलच्या मतें : विश्वाचा सतत विकास होतो तो विशिष्ट क्रमाने होतो. आणि त्याला एक विशिष्ट दिशा आहे. हेगेलच्या या सिद्धान्ताप्रमाणे मानवेतर सृष्टीचें कोडें कसें उलगडतां येईल याचें विवेचन या ठिकाणीं अप्रस्तुत आहे. मानवी समाजाचा विकास कसा झाला एवढें समजून घेणेंच राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. मानवी संस्था विरोधविकासाच्या (Dialectic) मार्गाने उत्क्रांत होत असतात, असा हेगेलने इतिहासविषयक सिद्धान्त मांडला आहे. त्याच्या मतें याच विरोधविकासवादी तत्त्वज्ञानाच्या साहाय्याने साऱ्या विश्वाचें कोडें उलगडूं शकेल. सामाजिक इतिहासक्रमाचें

मर्महि त्यामुळेच लक्षांत येऊं शकेल. त्याचें स्वरूप थोडक्यांत असें सांगतां येईल : प्रत्येक समाजपरिस्थितींत त्या परिस्थितीचीं विनाशक बीजेंहि साठविलेलीं असतात. तीं हळूहळू वाढत जातात. कालांतराने हीं विरोधी बीजें पुरेशीं विकसित झालीं की तीं विद्यमान परिस्थितीचें कवच फोडून बाहेर पडतात व नवी परिस्थिति निर्माण होते. म्हणजे, ‘ विद्यमान समाज ’, ‘ समाजविरोधी बीजें ’ आणि त्यांच्या संघर्षातून ‘ नवा समाज ’ असें हें विकासाचें चक्र चालू आहे. विरोधांतून विकसित होणारा नवा समाज हा नष्ट झालेल्या जुन्या समाजापेक्षा अधिक प्रगत, अधिक उन्नत आणि श्रेष्ठ प्रतीचा असतो. या विकास-क्रमांत गति आहे आणि प्रगतिहि आहे. पण अखंडितपणें चाललेल्या या प्रगति-क्रमाला गति कोठून मिळते ? हेगेलच्या मतें ही गति प्रत्येक कालखंडांतील चैतन्यापासून, चिच्छक्तीपासून प्राप्त होते. आणि ही चिच्छक्ति म्हणजेच मानवी विचारशक्ति (Idea) होय. तीच विश्वाचें मूलतत्त्व. तिनेच जड-सृष्टीचें हें आवरण निर्माण केलें. निर्जीव वस्तुमात्राच्या स्वरूपांत प्रथम तिचा आविष्कार होतो. नंतर वनस्पति व प्राणी अशा क्रमाने ती आविष्कृत होते. तिचें शेवटचें रूप म्हणजे मनुष्य. मानवी बुद्धींतूनच मन, जाणीव, स्वातंत्र्येच्छा हीं निर्माण होतात. राष्ट्राचा इतिहास, धर्म, कला, तत्त्वज्ञान, मानवी संघटना, विधिनियम आणि शेवटचें उच्च स्वरूप म्हणजे राज्य, हे सर्व त्या चैतन्याचेच—विचारशक्तीचेच—परिणत आविष्कार होत.

आदर्श राज्य

हेगेल राजसत्तेचा पुरस्कर्ता होता. त्याने इंग्लंडमधील प्रातिनिधिक लोक-शाहीच्या कल्पनेवर टीका केली आहे. त्यांतहि त्याचा राज्यसंस्थेसंबंधीचा विशिष्ट दृष्टिकोनच स्पष्ट होतो. व्यक्तीचें स्वतंत्र अस्तित्व मान्य करणें हें लोक-शाहीचें एक महत्त्वाचें तत्त्व आहे. तेंच हेगेलला मान्य नाही. प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या कल्पनेंत राज्यसंस्था म्हणजे एक साधन व लोकांचें हित हें साध्य समजलें जातें. हेगेलने राज्यसंस्थाच मुळी अंतिम साध्य मानली आहे. तिला बलशाली करणें हेंच व्यक्तीचें कार्य. त्याच्या मतें, राज्याची सत्ता सर्वश्रेष्ठ आणि निरंकुश (Absolute) आहे. राज्य नैसर्गिक, इतिहासक्रमांतील एक अपरि-हार्य गरज आणि सर्वश्रेष्ठ मानवी संघटना आहे. म्हणूनच त्याला सर्वशक्ति-

मान् मानलें पाहिजे. व्यक्तीच्या जीवनावर राज्याला संपूर्ण अधिकार असला पाहिजे. खरें आदर्श राज्य तेंच समजलें जाईल, ज्याला समाजांतील सर्व व्यक्ति, संस्था आणि संघटना यांवर 'कर्तुम् अकर्तुम्' अन्यथा कर्तुम् अशी सर्वंकष सत्ता चालवितां येतें.

फॅसिझमची वाटचाल

हेगेलची राज्यविषयक कल्पना व्यक्तिस्वातंत्र्याला संपूर्णपणे मारक आहे हें स्पष्टच दिसतें. पण त्याशिवाय तिच्या पोटीं आणखी अनेक दोष दडलेले आहेत. त्यांचें स्वरूप तपासणें आवश्यक आहे. कारण विसाव्या शतकांतील फॅसिझमचें तत्त्वज्ञान सर्वंकष राज्याच्या कल्पनेंतूनच निर्माण झालें. त्याची पार्श्वभूमि हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांत सापडते. (१) हेगेलने राज्यविषयक विचार करतांना त्याचे जगांतील इतर राज्यांशीं संबंध कसे राहतील यासंबंधी कांहीच म्हटलेलें नाही. आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांतील राजकीय स्पर्धा, त्यामुळे निर्माण होणारे संघर्ष आणि त्यांतूनच शेवटीं उद्भवणारीं महायुद्धें हीं लक्षांत घेतल्यास जगांतील निरानिराळ्या राज्यांचे संबंध कसे असावेत याचा विचार होणें आवश्यक आहे. पण हेगेलच्या कल्पनेप्रमाणे प्रत्येक राज्य सर्वंकष, सर्वशक्तिमान् आणि सर्व-श्रेष्ठ मानलें तर जागतिक सहकार्याची व शांततेची अपेक्षाच बाळगतां येणार नाही. (२) संपूर्ण राज्य म्हणजे एक राष्ट्रपुरुष मानून त्यांतील व्यक्तींना अवयव कल्पिण्यांत हेगेलने व्यक्तिस्वातंत्र्याला विरोध दर्शविला आहे. वस्तुतः व्यक्तीच्या विविध गुणांचा आणि शक्तींचा विकास होण्यावरच समाजाची प्रगति अवलंबून असते. 'एकसाची लोकांचा समुदाय' हें कांही प्रगत समाजाचें लक्षण होऊं शकत नाही. निमूटपणे राज्याच्या आज्ञा पालन करणारा तो पशूंचा कळप म्हणावा लागेल. त्यांत मानवी बुद्धि, कर्तृत्व, अनुभव यांना कांहीच स्थान उरत नाही. (३) राष्ट्राच्या परंपरापालनाचें माहात्म्य हेगेलने प्रतिपादन केलें आहे. वस्तुतः परंपरांचें रक्षण मनुष्याच्या हितासाठी असावें लागतें. केवळ परंपरा चालत आल्या आहेत म्हणून त्या राखल्या जाव्यात, याला कांही अर्थ नाही. तसेच, परंपरा, संस्था यांच्यासाठी मनुष्य नसतो. मनुष्याचें हित, सुख आणि विकास यांसाठी त्या निर्माण केलेल्या असतात. हें कार्य संपलें की त्यांचा त्याग करणें आवश्यक असतें. मनुष्याने तसें केलें नसतें तर हजारो

वर्षांपूर्वींच्या अनेक परंपरांचें ओझें घेऊनच त्याला जीवनयात्रा करावी लागली असती. अशा ओझ्याखाली दडपलेल्या मनुष्याला प्रगतीची आशा नाही. (४) राष्ट्राला आत्मा असतो असें हेगेलने म्हटलें आहे. हें केवळ आलंकारिक अर्थानें म्हटलेलें नाही. राष्ट्रावर दैवी सामर्थ्याचा आरोप करून त्याच्या तुलनेने मनुष्याला क्षुल्लक ठरविण्याचा तो खटाटोप आहे. त्यामुळे राष्ट्रदेवता, राष्ट्रधर्म इत्यादींसारख्या अव्यक्त कल्पनांच्या आहारीं जाऊन प्रत्यक्ष मानवी जीवनांतील सुखदुःखांना कमी प्रतीचें मानलें जातें. मानवी सेवेपेक्षा राष्ट्रदेवाच्या अमूर्त कल्पनेपुढे सर्वार्पण करण्याच्या कल्पनाहि त्यांतूनच प्रसृत होतात. थोडक्यांत, हेगेलच्या राज्यविषयक कल्पनेंत व्यक्तिस्वातंत्र्याचा अभाव तर आहेच; पण सर्वंकष राज्यसंस्था, राष्ट्रपरंपरारक्षणावर भर आणि इतर राष्ट्रांसंबंधी दुर्लक्षहि आहे. या सर्वांचा परिणाम म्हणजे आक्रमक राष्ट्रवादाचा पुरस्कारच होय.

ग्रीनची समन्वयवादी भूमिका

हेगेलने चैतन्यवादी विचार एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभीं सांगितले. त्याच शतकाच्या शेवटीं त्या विचारांचें सूत्र धरून ग्रीन, बोसँक्वे, ब्रॅड्ले इत्यादि विचारवंतांनी इंग्लंडमध्ये राजकीय विचार व्यक्त केले. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांत व्यक्तिस्वातंत्र्याचा संपूर्ण विलय करून राज्यसंस्थेला सर्वसमर्थ मानलें आहे. पण त्याच्या ब्रिटिश अनुयायांनी, विशेषतः ग्रीनने राज्याचें सर्वश्रेष्ठत्व मान्य करूनहि व्यक्तिस्वातंत्र्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. तसेच, त्याने राज्य हें साध्य न मानतां व्यक्तिविकास व समाजविकास यांचें साधन मानलें आहे. उदारमतवादी विचारवंत मिल्ल आणि ग्रीन समकालीन होते. बुद्धिप्रामाण्य आणि त्यावर आधारलेलें निर्भेळ व्यक्तिस्वातंत्र्य यांचा मिल्लने पुरस्कार केला. त्याची बरीचशी प्रतिक्रिया ग्रीनच्या विचारांत दिसून येते. विशेषतः त्यामागील भौतिक विचारप्रणाली त्याने अमान्य करून व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि राज्यसंस्था यांना नैतिक मूल्यांची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. थॉमस हिल्ल ग्रीनचा जन्म इ. स. १८३६ मध्ये यॉर्कशायर येथे झाला. ऑक्सफर्ड येथे शिक्षण संपविल्यावर तेथेच तत्त्वज्ञानाचा प्राध्यापक म्हणून त्याने काम केलें. शिक्षणाचा प्रसार आणि त्यामुळे होणारी जागृति

यांवरच समाजाचें भवितव्य अवलंबून असतें, असें त्याचें मत होतें. त्यासाठी त्याने स्वतः कांही शिक्षणसंस्था सुरू करून आपली विशिष्ट शिक्षणपद्धति अमलांत आणण्याचा प्रयत्न केला. ' दि प्रिन्सिपल्स ऑफ पोलिटिकल ऑब्लिगेशन ' (The Principles of Political Obligation) हा त्याचा ग्रंथ महत्त्वाचा मानला जातो. त्यांत त्याने राज्यसंस्था आणि त्याला आनुषंगिक विचारांबरोबरच धर्म, नीति, मानवी कर्तव्यें इत्यादींचीहि चर्चा केली आहे. त्यामुळे त्याच्या राजकीय तत्त्वज्ञानावर अध्यात्मवादी–धार्मिक–विचारांचें आवरण पसरलें आहे. त्याच्या नीतिविषयक कल्पना मुख्यतः ख्रिश्चन धर्म-कल्पनांना अनुसरून मांडलेल्या दिसतात. त्याच्या विचारावर हेगेलच्या चैतन्य-वादी (Idealism) विचाराचाहि फार मोठा प्रभाव पडलेला आहे. त्याच्या काळांत व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाला राजकारणांत विशेष महत्त्व होतें. इंग्लंडचें आर्थिक धोरण, प्रातिनिधिक लोकशाही आणि नागरिक स्वातंत्र्य या सर्वांची प्रेरक शक्ति व्यक्तिवादी तत्त्वज्ञानच होतें. ग्रीननेहि व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला होता. पण व्यक्तिस्वातंत्र्याचा विचार समाजसंघटनेला सोडून करतां येत नाही, असें त्याने म्हटलें आहे. शिवाय, बेंथाम, मिल्ल प्रभृतींची व्यक्तिवादी विचारसरणी मुख्यतः भौतिकवादी आहे, असें ग्रीनने मत व्यक्त केलें आहे. तिच्यांत धार्मिकतेला, अध्यात्मवादी नीतितत्त्वांना स्थान नाही, असा त्याने आरोप केला. मूळचा धर्मप्रवृत्त पिंड असल्यामुळेच तो हेगेलच्या चैतन्यवादी भूमिकेकडे आकार्षित झाला असला पाहिजे. तरीपण हेगेलची राज्यविषयक कल्पना त्याला मान्य नव्हती. व्यक्तीने आपलें सर्व व्यक्तित्व राज्यसंस्थेंत विलीन करावें असें त्याला वाटत नव्हतें. राज्य आणि व्यक्ति यांच्या परस्पर-कर्तव्यांसंबंधी त्याने विशिष्ट नैतिक निकष प्रतिपादन केले आहेत. या भूमिके-वरूनच ग्रीनने व्यक्तिवाद आणि राष्ट्रवाद यांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

राज्यसंस्थेचें नैतिक स्वरूप

ग्रीनने राज्याचें उद्दिष्ट स्पष्ट करतांना म्हटलें आहे : राज्याने व्यक्तीच्या नैतिक विकासाला जास्तींत जास्त साहाय्य केलें पाहिजे. नागरिकांमध्ये सद्-गुणांची वृद्धि राज्यसंस्था जेवढ्या अधिक प्रमाणांत करील तेवढी ती श्रेष्ठ प्रतीची समजली जाईल. मनुष्याला आपल्या जीवनांत विशिष्ट ध्येय साध्य

करावयाची इच्छा असते. ती पूर्ण व्हावयाची तर तिला स्वातंत्र्य मिळणें जरूर आहे. स्वातंत्र्याची मागणी म्हणजेच अधिकारांची मागणी आणि हे अधिकार सुरक्षित राहावयाचे असतील तर, राज्यसंस्थेचें अस्तित्व आवश्यक ठरतें. राज्यसंस्थेचे विधिनियम याच उद्दिष्टाने झाले पाहिजेत. ते केवळ समाजाच्या भौतिक गरजा भागविण्यापुरतेच मर्यादित ठेवून भागणारें नाहीं. त्यांची नैतिक भूमिका विशेष महत्त्वाची मानली गेली पाहिजे. त्या दृष्टीनेच राज्यसंस्था ही एक नैतिक (Moral) आणि आध्यात्मिक (Spiritual) संस्था आहे.

राज्यसंस्थेने दोन प्रकारची जबाबदारी पार पाडली पाहिजे. व्यक्तीच्या नैतिक विकासाच्या कार्यास अनेक बाह्य बंधनें अडथळा निर्माण करतात. तीं दूर करणें ही राज्यसंस्थेची महत्त्वाची जबाबदारी आहे. नैतिक जीवनासंबंधी व्यक्तीच्या ज्या कोणत्या कल्पना असतील त्या पूर्ण व्हावयाच्या तर तिला आपल्या जीविताविषयी सुरक्षितता वाटणें जरूर आहे. समाजांतील इतर व्यक्तींकडून आपल्यावर अत्याचार होणार नाहींत, याविषयी व्यक्तीला खात्री वाटली पाहिजे. हा बाह्य स्वरूपाचा अडथळा आहे. त्याशिवाय व्यक्ति अज्ञानांत चाचपडत असेल तर तिला स्वतःचा विकास करतां येणें शक्य नाही. त्यासाठी अनुकूल परिस्थिति निर्माण करणें, ही राज्याची दुसरी जबाबदारी आहे. अशा प्रकारें राज्यसंस्थेने व्यक्तीच्या नैतिक विकासाचा मार्ग निर्वेध केला तरच तिने आपलें कार्य पूर्ण केलें असें म्हटलें जाईल. पण राज्यसंस्थेने हें कार्य करीत असतां स्वतःच्या नैतिक विकासाच्या कल्पना व्यक्तींवर लादण्याची गरज नाही. त्या बाबतींत व्यक्तीला संपूर्ण स्वातंत्र्य असलें पाहिजे. व्यक्तीचें बाह्य वर्तन कसें असावें, म्हणजे व्यक्तीने समाजांतील इतर व्यक्तीशीं कसें वर्तन करावें हें राज्यसंस्था ठरवूं शकेल. पण त्यापलीकडे व्यक्तीच्या विचारक्षेत्रांत मात्र राज्यसंस्थेने ढवळाढवळ करतां कामा नये. त्याचें एक महत्त्वाचें कारण असें की, मनुष्याचे विचार स्वयंस्फूर्त असतात. त्यांवर बंधनें घालणें म्हणजे मनुष्याच्या विचारशक्तीवरच बंधनें घालण्यासारखें आहे. शिवाय, सक्तीच्या मार्गाने विचारांत बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न निष्फळ ठरण्याचा संभव असतो. मनुष्याची मनोवृत्ति सक्तीने बदलूं शकत नाहीं. तींत त्या मनुष्याच्या संमतीनेच बदल घडवून आणला पाहिजे. म्हणूनच, ' सक्ती नव्हे तर संमति ' हा राज्यसंस्थेचा पाया असला पाहिजे.

विधिनियम आणि निसर्गनियम

ग्रीनने निसर्गनियम आणि नैसर्गिक अधिकार यांची कल्पना नव्या स्वरूपांत मांडली आहे. राज्यसंस्था अस्तित्वांत येण्यापूर्वी समाज नैसर्गिक अवस्थेंत होता अशी कल्पना सतराव्या व अठराव्या शतकांत रूढ होती. पण, ग्रीनने म्हटलें आहे, ज्या समाजव्यवस्थेंत व्यक्तीच्या विकासाला जास्तींत जास्त वाव मिळतो ती आदर्श समाजव्यवस्थाच खऱ्या अर्थानें नैसर्गिक–स्वाभाविक–समाज-व्यवस्था (Natural State of Society) म्हटली पाहिजे. निसर्ग-नियमाचाहि अर्थ याच अनुषंगाने केला पाहिजे. वर उल्लेखिलेल्या आदर्श समाजव्यवस्थेचे विधिनियम, परंपरा, संकेत हाच निसर्गनियम (Natural Law) होय. या विवेचनांत ग्रीनने सामान्य राज्याचे विधिनियम (Positive Law) आणि आदर्श राज्याचे नियम असा फरक केला आहे. समाजांत कोणते विधिनिषेध पाळले जातात, हें पहिल्या प्रकारच्या विधिनियमांवरून दिसून येतें, तर ते कोणत्या प्रकारें पाळले जावेत हें दुसऱ्या प्रकारच्या नियमांवरून स्पष्ट होतें. म्हणजे एक प्रत्यक्ष परिस्थितीचे निदर्शक आहेत आणि दुसरे आदर्श समाजव्यवस्थेचे निदर्शक समजावयाचे. ग्रीनच्या मताप्रमाणे, मनुष्यामध्यें उच्च नैतिक प्रेरणा असतात. त्यांची परिपूर्ति व्हावी अशी ईश्वरी योजना ठरलेलीच असते. अर्थात् जी गोष्ट ईश्वराने नियोजित केली आहे ती पूर्ण करण्याचा व्यक्तीला पूर्ण अधिकार आहे हें मान्य केलेंच पाहिजे. पण हे अधिकार समाजांत राहूनच पूर्ण होऊं शकतात हेंहि लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. अशा स्थितींत, व्यक्तीच्या गुणांचा, नैतिक कल्पनांचा विकास करण्यास समाजाने वाव देणें म्हणजे ईश्वरी इच्छेची पूर्ति होण्यास वाव देण्यासारखें आहे. त्याला अनुसरूनच राज्याचे विधिनियम असले पाहिजेत. ते जेवढ्या प्रमाणांत वरील साध्य पूर्ण करण्यास व्यक्तीला साहाय्य करतील तेवढ्या प्रमाणांत ते आदर्श समजले जातील.

क्रांतीला सशर्त पाठिंबा

पण व्यक्तीच्या नैतिक विकासाच्या कल्पना आणि राज्याचे विधिनियम यांत विरोध उत्पन्न झाला तर व्यक्तीने काय करावयाचें? प्रस्थापित विधि-नियमांविरुद्ध म्हणजेच प्रत्यक्ष राज्याविरुद्ध बंड करावयाचें की राज्याचे विधि-

नियम निमूटपणे मान्य करावयाचे ? आणि व्यक्तीने बंड करावयाचें म्हटलें तरी त्याचा मार्ग कोणता असूं शकेल ? राज्य आणि व्यक्ति यांच्या अधिकार-क्षेत्रांतील हा झगडा अनादि आहे. त्यांत जास्तींत जास्त संगति निर्माण करणें हें तर आदर्श राज्याचें लक्षण समजलें जातें. व्यक्तीने अंतःस्फूर्तीने घेतलेला निर्णय राज्याच्या प्रचलित ध्येयधोरणाशीं विसंगत असेल तर, व्यक्तीने आपल्या निर्णयाशीं प्रामाणिक राहिलें पाहिजे, असें मत अनेक स्वातंत्र्यवाद्यांनीं व्यक्त केलें आहे. राज्याच्या विधिनिमांत बदल करणें सहजासहजीं शक्य नसेल तर राज्यक्रांति घडवून आणण्याचाहि नागरिकाला अधिकार असतो, असाच त्याचा अर्थ होतो. हेगेलसारख्या चैतन्यवाद्यांनीं मात्र राष्ट्राला देवतेचें स्वरूप देऊन तिच्याविरुद्ध क्रांति करण्याची कल्पना निषेधात्मक मानली आहे. या दोन्ही विचारप्रणालींची चर्चा करून ग्रीनने सुवर्णमध्य शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण त्यामुळे ग्रीनच्या विवेचनांत दोन प्रकारचे दोष निर्माण झाले : एक तर त्याचे विचार गूढ आणि कांहीं ठिकाणीं अव्यक्त (Abstract) बनले आहेत. दुसरें म्हणजे, त्याला निश्चित मार्ग सुचवितां आला नाहीं. त्याच्या मतें, प्रत्येक व्यक्तीने आपलें नैतिक विकास घडवून आणण्याचें ध्येय साध्य करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे यांत शंका नाही. पण त्याबरोबरच त्यामुळे राज्यांत अराजक माजणार नाही, अव्यवस्था निर्माण होणार नाही, याचीहि खबरदारी घेतली पाहिजे. म्हणजे, व्यक्तीने राज्याविरुद्ध बंड केलेंच तर तें असें असावें की, त्यामुळे देशांत सर्वत्र अनवस्था माजून समाजांतील इतर लोकांच्या स्वातंत्र्यावर गदा येणार नाही, त्यांच्या अधिकारांना धक्का पोचणार नाही आणि समाजाच्या प्रग-तीला बाधा येणार नाही. एवढीं पथ्यें पाळून क्रांति कधीच करतां येणें शक्य नाही हें उघड आहे. त्यावर त्याने दुसरा मार्ग असा सुचविला आहे की, व्यक्तीने आपले विचार समाजोपयोगी आहेत असें लोकांना पटवून देऊन त्यांचा पाठिंबा मिळवावा व बहुमताच्या जोरावर राज्याच्या विधिनियमांत हवा तो बदल घडवून आणावा.

ग्रीनने सुचविलेला हा मार्ग शांततावादी आणि नैतिकदृष्ट्या निर्दोष आहे यांत शंका नाही. पण तो विशिष्ट समाजपरिस्थितींतच शक्य आहे. ज्या समाजाला उदारमतवादी राजकीय परंपरा आहेत, ज्या समाजाला राजकीय शिक्षण मिळालें आहे आणि ज्या समाजाने लोकशाहीचे प्रयोग केले आहेत,

अशाच समाजांत युक्तिवादाने लोकमत आपल्या बाजूला मिळविण्याची अधिक शक्यता असते. उलट, राजकीय दृष्ट्या मागासलेला आणि आर्थिक दृष्ट्या विषमता असलेल्या समाजांत असें लोकमत मिळविणें अगदीच अशक्य नसलें तरी फार अवघड असतें हें निश्चित. अशा समाजांत लोकांची मनोभूमिका नवे विचार ग्रहण करण्यास फार कमी अनुकूल असते. ती अनुकूल करण्यासाठी आवश्यक लागणारीं प्रचारसाधनेंहि धनिक आणि सत्ताधारी वर्गांच्या हातीं असतात. या दोन्ही गोष्टी ' लोकांचा पाठिंबा ' मिळविण्यास प्रतिकूल असतात, हा आजवरचा अनुभव आहे.

ब्रॅड्ले आणि बोसँक्वे

चैतन्यवादी विचारप्रणालीचें समर्थन इंग्लंडमधील आणखी दोन विचारवंतांनी–ब्रॅड्ले आणि बोसँक्वे–यांनी केलें आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटच्या काळांत त्यांचे विचार व्यक्त झाले असून त्यांत हेगेल आणि ग्रीन यांच्या राज्यविषयक विचारांना अधिक पूर्णता आणण्याचा प्रयत्न केला आहे.

ब्रॅड्लेचे विचार ग्रीनपेक्षा हेगेलच्या विचारांशीं अधिक जुळणारे आहेत. त्याच्या मतें, व्यक्तीचें व्यक्तित्व ज्या अर्थी समाजामुळे बनतें आणि वाढतें, त्या अर्थी व्यक्तीने समाजालाच आपल्या संपूर्ण निष्ठा वाहिल्या पाहिजेत. समाजाच्या प्रगतीवर व्यक्तीची प्रगति आणि समाजाच्या अवनतीवर व्यक्तीची अवनति अवलंबून असते. म्हणूनच व्यक्तीच्या जीवनांतील ध्येयें राज्याच्या विधिनियमांशीं सुसंगत असलीं पाहिजेत. राज्यांतील सर्व लहान-मोठ्या संस्थांना राज्याशिवाय निराळें अस्तित्व असूं शकत नाहीं. ब्रॅड्लेने हेगेलप्रमाणेच राज्यसंस्थेला सजीव मानून तिला आत्मा आणि जाणीव असल्याचें मान्य केलें आहे. व्यक्तीचें हित राज्याच्या हितांतच सामावलेलें असल्यामुळें राज्यविषयक कर्तव्यें पार पाडणें हेंच व्यक्तीचें महत्त्वाचें आणि पवित्र कर्तव्य ठरतें असेंहि त्याने म्हटलें आहे.

बोसँक्वेचे विचार हेगेलपेक्षा ग्रीनच्या विचारांशीं अधिक जुळणारे आहेत. त्याची राज्यविषयक कल्पना रूसोच्या सामाजिक ईहेच्या कल्पनेवर आधारलेली आहे. राज्याचें कर्तव्य विशद करतांना त्याने हेगेलप्रमाणेच, राज्यांत व्यक्ति-

विकासाच्या मार्गांतील अडथळे दूर केले पाहिजेत असें म्हटलें आहे. ग्रीनने कांही अपवादप्रसंगीं राज्यसंस्थेला विरोध करण्याचा व्यक्तीचा अधिकार मान्य केला; पण बोसँक्वेला हें मत मान्य नाही. राज्यसंस्थेचें स्थान व्यक्तीच्या विरोध करण्याच्या सामर्थ्यापलीकडचें असलें पाहिजे असें त्याने म्हटलें आहे. बोसँक्वेने राज्य आणि समाज यांत फरक केला आहे. पण त्यांतहि राज्याचें स्थान श्रेष्ठ असून समाजाचे सर्व नियम आणि परंपरा यांना राज्यामुळेच अर्थ प्राप्त होतो, असेंहि मत त्याने व्यक्त केलें आहे. समाजाच्या कार्याला चालना देणें आणि त्यांतील अनेक लहान-मोठ्या संस्थांत सहकार्य निर्माण करणें हीं कामें राज्याला करावीं लागतात, असें त्याने म्हटलें आहे.

चैतन्यवादाचें पर्यवसान

चैतन्यवादी विचारप्रणालीचा उगम मुख्यत: तीन तत्त्वज्ञांच्या विचारांत सापडतो. रूसोची सामाजिक ईहेची कल्पना, बर्कचा राष्ट्रपरंपरेचा आत्यंतिक अभिमान आणि फिक्शेने राज्यसंस्थेला बहाल केलेले अमर्याद अधिकार या तिन्हींचा उपयोग कमीअधिक प्रमाणांत करून हेगेल, ग्रीन, ब्रॅड्ले, बोसँक्वे यांनी आपलें राजकीय तत्त्वज्ञान प्रतिपादन केलें आहे. या चौघांच्या विचारांत भेद आहेत. तरी पण त्यांतील मुख्य मुद्द्यांवर त्यांचें बऱ्याच प्रमाणांत एकमत आहे यांत शंका नाही. व्यक्तीपेक्षा राज्यसंस्थेला श्रेष्ठ मानून व्यक्तीने राज्याच्या सर्वस्वी अधीन राहिलें पाहिजे असें त्यांनी म्हटलें आहे. कांही अपवादप्रसंगीं राज्याच्या विरुद्ध बंड करण्याचा ग्रीनने अधिकार मान्य केला असला तरी त्यामुळे राज्याचें श्रेष्ठत्व आणि वर्चस्व त्याने कमी मानलें होतें असा त्याचा अर्थ होत नाही. राज्यसंस्थेवर सजीवत्वाचा आरोप करण्याच्या बाबतींतहि चैतन्य-वादी विचारवंतांचें एकमत आहे. सर्व चैतन्यवाद्यांचें तिसरें वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांनी आंतरराष्ट्रीय संबंधांविषयी केलेलें दुर्लक्ष. या तिन्ही कल्पनांची परिणति व्यक्तिस्वातंत्र्यविरोध आणि आक्रमक राष्ट्रवाद या दोन विघातक प्रवृत्तींत होणें अगदीं अपरिहार्य आहे. विसाव्या शतकांत फॅसिझमच्या स्वरूपांत त्याचें प्रत्यंतर जगाला आलेंच आहे.

★ ★ ★

समाजवाद

प्रक्षुब्ध युरोप

मार्क्स आणि एंगल्स या दोन विचारवंतांनी इ. स. १८४८ मध्ये ‘ कम्यु-निस्ट मॅनिफेस्टो ’ (Communist Manifesto) प्रसिद्ध केला. या नव्या साम्यवादी घोषणेने राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत एक नवे युग निर्माण केलें. समाजाची उत्क्रांति, राज्यसंस्था, अर्थपद्धति, नैतिक कल्पना इत्यादि सर्वच बाबतींत हें नवें तत्त्वज्ञान क्रांतिकारक होतें. सामाजिक रोगाचें दिग्दर्शन आणि तो नष्ट करण्यासाठी योजावयाचें क्रांतितंत्र या दोहोंचा विचार या तत्त्वज्ञानांत झालेला आहे. प्रस्थापित आर्थिक हितसंबंधांना प्रचंड हादरा देण्याचें जसें त्यांत सामर्थ्य होतें, तसेंच आर्थिक परिस्थितीने नाडलेल्या वर्गांना प्रभावी मार्गदर्शन करण्याची भेदक दृष्टीहि त्यामागे होती. ज्या वर्षी ‘ कम्यु-निस्ट जाहीरनामा ’ प्रसिद्ध झाला तें वर्ष युरोपच्या इतिहासांत अनेक घटनांमुळे प्रक्षोभक बनलेलें होतें. त्या वर्षी अनेक ठिकाणीं राजकीय उठाव झाले. प्रस्थापित सत्तेविरुद्ध आंदोलनें झालीं. परकीय सत्तेच्या दडपणापासून स्वतंत्र होण्यासाठी राष्ट्रीय चळवळी झाल्या. राजकीय सत्तेंत भागीदारी मिळावी म्हणून सामान्य जनतेने सामुदायिक प्रयत्न केले. कारखानदारांच्या नफेबाजीविरुद्ध कामगारांनी लढे दिले. त्यांपैकी कांही घटनांचा उदाहरणादाखल उल्लेख पुढीलप्रमाणे करतां येईल : पोलंड, इटली, बोहेमिया, हंगेरी इत्यादि राष्ट्रांत अनेक वर्षें दडपलेल्या राष्ट्रीय भावना उफाळून आल्या होत्या. पोलंडविरुद्ध प्रशिया, इटलीविरुद्ध ऑस्ट्रिया असें या उठावांचें स्वरूप होतें. ऑस्ट्रियाची सत्ता झुगारून देण्यासाठी हंगेरीने केलेला उठाव सर्वांत मोठा होता. जर्मनीं-तील लहान-मोठ्या संस्थानांतील भांडणें त्या वर्षी विकोपाला गेलीं होतीं.

फ्रान्समध्ये लुई फिलिपला गादीवरून काढून टाकून जनतेने पुन्हा लोकशाहीची प्रस्थापना त्याच वर्षी केली. पण लोकांना तिचें स्वरूप आकलन होण्यापूर्वीच चार वर्षांच्या अल्पायुष्यांतच ती नष्टहि झाली. फिरून राज्याचीं सूत्रें राजाच्या हातीं गेलीं. उपरिनिर्दिष्ट सर्व लढ्यांत यशापयश कोणत्या देशाला आणि देशांतील कोणत्या पक्षाला मिळालें, त्यासाठी कोठे, कोणतें तंत्र उपयोगांत आणलें इत्यादि ऐतिहासिक घटनांवरून तत्कालीन युरोपीय समाजाच्या अंतरंगावर विदारक प्रकाश पडत असला तरी या ठिकाणीं त्या सर्वांचा परामर्श घेणें शक्य नाही. त्या घटनांच्या मागे असलेलें राजकीय तत्त्वज्ञान आणि समाजाचें मनोगत व्यक्त करणारे तत्कालीन विचार यांचाच विचार करणें शक्य व आवश्यक आहे.

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर युरोपांत, विशेषतः पश्चिम युरोपांत, कारखानदारीची वाढ झालेली होती. त्यापैकी इंग्लंडची कारखानदारी सर्वांच्या आघाडीवर होती. त्यामुळे इंग्लंडमधील परिस्थिति इतर देशांपेक्षा थोडी निराळी होती. परदेशी वसाहतींच्या आर्थिक पिळवणुकीवर या देशांतील भांडवलदारवर्ग गबर बनत होता. पण कामगारवर्गाची परिस्थिति मात्र हलाखीचीच राहिली होती. दिवसांकाठी बारा-चौदा तास काम करूनहि कामगाराला जीवनोपयोगी गरजा भागविण्याइतका मोबदला मिळणें कठीण होतें. खेड्यांतील शेती सोडून कारखान्यांकडे धांवत गेलेल्या या वर्गाची स्थिति दोन्ही बाजूंनी असहाय्य बनली होती. त्याच्या हातांत स्वतःच्या मालकीचें उत्पादनसाधन राहिलें नव्हतें. शिवाय, त्याला शेतीपेक्षा अधिक कष्ट करून झिजल्यावरहि पुरेशी मजुरी मिळूं शकत नव्हती. या परिस्थितींतून बाहेर पडण्यासाठी संघटित प्रयत्न करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली. हळूहळू कामगारसंघ स्थापन होऊन या वर्गाच्या असंतोषाला वाचा फोडण्याचें काम ते करूं लागले. या नव्या संघटनेच्या चळवळी अधिक फोफावल्या तर आपल्या राजकीय सत्तेला धक्का बसल्याशिवाय राहणार नाही, अशी भांडवलदारवर्गाला भीति उत्पन्न झाली. कामगारसंघटनेची वाढ, सत्ताधारी वर्गाचा त्याला विरोध आणि त्यांतून उद्भवणारे कामगार-लढे असा वर्गीय संघर्ष वरचेवर तीव्र होऊं लागला. त्याला आळा घालण्याचे दोन मार्ग : सत्तेच्या जोरावर कामगारसंघटना दडपून टाकणें अथवा विधिनियमांत बदल करून क्रमाक्रमाने कामगारांची

परिस्थिति सुधारणें. पहिला प्रयत्न अशक्य ठरूं लागला. शिवाय, त्यामुळे कामगारसंघटनांचीं कामें उघड होण्याऐवजीं गुप्त रीतीने चालतात असाहि सत्ताधाऱ्यांना अनुभव येऊं लागला. अशा गुप्त चळवळींतून सशस्त्र क्रांति होण्याचा संभव. शिवाय त्यामुळे सामाजिक प्रश्न सुटण्याऐवजी अधिक गुंतागुंतीचे बनत जातात. ही आपत्ति टाळावयाची तर कामगारसुधारणांचे विधिनियम करणें हाच दूरदर्शीपणाचा मार्ग ठरतो. याच संदर्भांत इंग्लंडमधील 'चार्टिस्ट चळवळ' या नांवाने ओळखलें जाणारें आंदोलन विशेष गाजलें. पार्लमेंटमध्ये सामान्य जनतेच्या खऱ्याखुऱ्या प्रतिनिधींना प्रवेश मिळावा म्हणून या चळवळीने महत्त्वाच्या घटनात्मक सुधारणा सुचविल्या होत्या. इ. स. १८४८ मध्ये या चळवळीचें सामर्थ्य पराकोटीला पोचलें होतें. पण पुढच्याच वर्षी सत्ताधारी वर्गाने ती दडपून टाकली. चळवळ नष्ट झाली तरी तिने निर्माण केलेला असंतोष आणि जनतेच्या मनांत निर्माण केलेल्या आशा-आकांक्षा नष्ट होणें शक्य नव्हतें. कामगारविषयक विधिनियमांच्या स्वरूपांत पुढील काळांत त्या चळवळीचें दृश्य फल दिसूं लागलें.

इंग्लंडमधील ही सामाजिक उलथापालथ म्हणजे भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेची प्रतिक्रियाच होती. यंत्रोत्पादनामुळे या अर्थव्यवस्थेची व पर्यायाने सत्तेचीं सूत्रें भांडवलदारांच्या हातीं केंद्रित झालीं होतीं. जुना सरंजामदारवर्ग मागे पडला. नवा भांडवलदारवर्ग सामर्थ्यशाली बनला. जुना कारागीरवर्ग साधनविहीन बनला. नवा परावलंबी कामगारवर्ग निर्माण झाला. औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेलीं राष्ट्रें यंत्रप्रधान उत्पादनामुळे भरभराटीस आलेल्या देशांच्या बाजारपेठा बनलीं. त्यामुळे आर्थिक शोषणाचें भौगोलिक क्षेत्र विस्तारलें. वैयक्तिक नफा हीच या अर्थव्यवस्थेची मुख्य प्रेरणा असल्यामुळे समाजाच्या गरजांपेक्षा नफ्याच्या प्रमाणावरूनच उत्पादनाचें प्रमाण तींत ठरविण्यांत येऊं लागलें.

या सर्व बदलत्या परिस्थितीमुळे सामाजिक, राजकीय, आर्थिक क्षेत्रांत नवे प्रश्न उपस्थित होणें अपरिहार्य होतें. मार्क्स आणि एंगल्स यांनी प्रसिद्ध केलेल्या जाहीरनाम्यांत या विषम समाजपरिस्थितीचें विश्लेषण करून त्यावर क्रांतीचा मार्ग सुचविला आहे. हें साम्यवादी तत्त्वज्ञान गेलीं शंभर वर्षें जगभर प्रसार पावत गेलें आणि त्याचा प्रभाव सामाजिक जीवनाच्या सर्व अंगोपांगांवर वाढत गेला आहे.

साम्यवादी परंपरा

आर्थिक विषमता आणि सामाजिक अन्याय नष्ट होऊन समाज सुखी व्हावा अशी सदिच्छा व्यक्त करण्याचे प्रयत्न इतिहासांत अनेक वेळां झाले आहेत. ते दूर करण्यासाठी निरनिराळया काळीं निरनिराळया उपाययोजनाहि सुचविल्या आहेत. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप त्यापेक्षा सर्वस्वी भिन्न आहे. पण त्याचा विस्ताराने परामर्श घेण्यापूर्वी इतिहासांत साम्यवादी मार्ग कोणीं व केव्हा सुचविले होते आणि ते कितपत यशस्वी झाले याचा त्रोटक इतिहास समजून घेणें जरूर आहे.

साम्यवादी परंपरेचे दोन कालखंड पाडणें जरूर आहे : औद्योगिक क्रांती-पूर्वीचे साम्यवादी विचार आणि त्यानंतर नव्या समाजरचनेच्या प्रयत्नांतून निर्माण झालेले साम्यवादी विचार. युरोपीय राज्यशास्त्राच्या उदयकाळींच प्लेटोने साम्यवादी राज्याची कल्पना मांडली होती. त्यानंतर ख्रिश्चन धर्माच्या पुरस्कर्त्यांनी प्रत्यक्ष साम्यवादी विचार मांडले नसले तरी, मानवप्रेमाचें माहात्म्य प्रतिपादन करून बंधुभावासारखें समतेचें तत्त्व सांगितलें होतें. धर्मसुधारणेच्या काळापर्यंत त्यांत उल्लेखनीय बदल झाला नाही. सोळाव्या शतकाच्या पूर्वार्धांत सर थॉमस मूरने एका आदर्श साम्यवादी राज्याचें कल्पनाचित्र रेखाटून तत्कालीन विषम समाजरचनेवर उपरोधिक टीका केली. सतराव्या शतकाच्या मध्यावर समतावादी आणि जहाल समतावादी या विचारांच्या अनुयायांनी मात्र साम्य-वाद अधिक भरीव स्वरूपांत समाजापुढे मांडला. जमिनीची विषम वाटणी समाजांतील सर्व दुःखांचें मूळ असल्याचें त्यांनी स्पष्ट शब्दांत सांगितलें. त्या-बरोबरच सहकारी उत्पादनाची गरज, चलन रद्द करणें, प्रत्येक व्यक्तीने प्रत्यक्ष धनोत्पादनासाठी श्रम करणें, इत्यादि कल्पनाहि त्यांनी त्या काळीं समाजापुढे ठेवल्या. इतकेंच नव्हे तर, त्या प्रत्यक्षांत आणाव्या अशा इच्छेने प्रतिकाराची सामुदायिक चळवळ करण्याचेहि प्रयत्न त्यांनी केले. अठराव्या शतकांत मात्र मॅबले आणि मोर्ले या दोन विचारवंतांनी व्यक्त केलेले साम्यवादी विचार अधिक सखोल आणि विस्तृत आहेत. विशेषतः मॅबलेने तर आर्थिक विषम-तेची चर्चा करून ‘ विषमतेमुळेच मनुष्याचा अधःपात होतो ’ असें म्हटलें आहे. ‘ देशांतील सर्व वस्तूंवर राज्यसंस्थेची सत्ता ठेवून तिच्यातर्फेच प्रत्येक नागरिकाला

त्याच्या गरजेप्रमाणे सर्व वस्तु पुरवाव्या ' ही मॅबलेची सूचना त्याच्या व्यापक दृष्टिकोनाची साक्षच म्हटली पाहिजे. पण हें करण्यासाठी राज्यसंस्थेंत कोणता व कसा बदल घडवून आणावा हें मात्र त्याला सयुक्तिक रीतीने सांगतां आलें नाही. अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत थॉमस पेनने प्रचलित राज्यव्यवस्थेवर टीका करून आपल्या ध्येयसृष्टींतील समाजाचें कल्पनाचित्र रेखाटलें आहे. पेन इतिहासांत राज्यक्रांतीचा पुरस्कर्ता म्हणून प्रसिद्ध आहे. पण त्याने रेखाटलेलें आदर्श राज्याचें चित्र कोणत्याहि साम्यवादी विचारवंताइतकेंच उदात्त आणि व्यापक आहे असें दिसून येईल. ' राइट्स् ऑफ मॅन ' या ग्रंथांत त्याने म्हटलें आहे : ' जगांतील प्रत्येक देशाला अत्यंत अभिमानाने असें सांगतां यावें की, माझी जनता सुखी आहे. अज्ञान आणि दारिद्र्य यांपासून मी मुक्त आहें. माझ्या सुरुंगांत एकहि कैदी नाही. माझ्या राजमार्गावर एकहि भिकारी दिसणार नाही. वृद्धांना उरलेल्या आयुष्यांत चिंता राहणार नाहीं. कराच्या भाराखालीं कोणीहि वाकलेला नाही. विचारी राष्ट्रें माझे मित्र आहेत. मला युद्धाचा तिटकारा आहे. युद्ध नको. '

वर उल्लेखिलेले लेखक आणि विचारवंत औद्योगिक क्रांतीपूर्वी होऊन गेलेले आहेत. त्यांनी सुचाविलेले मार्ग मुख्यतः नैतिक स्वरूपाचे आहेत. त्यांत त्यांची सदिच्छा व्यक्त होत असली तरी, ती प्रत्यक्षांत आणण्याचा व्यावहारिक उपाय मात्र सापडत नाही. विषमता नष्ट करण्यासाठी समाजपद्धतींत आमूलाग्र बदल करण्याची आवश्यकता असते. आणि हें कार्य केवळ जुजबी उपचारांनी साध्य होण्याची शक्यता नसते. त्यासाठी समाजजीवनाचा सर्वांगीण विचार करून त्या सर्व बाजूंच्या प्रगतीचे मार्ग सुचविणें जरूर असतें.

सायमन, फोरिअर, ओवेन

औद्योगिक क्रांतीनंतर विषमतेचें स्वरूप अधिक उघडपणे दिसूं लागलें आणि तेंहि जेथे मालाचे ढीग पडतात त्यांच्याच शेजारी. कारखान्यांतील प्रचंड उत्पादन आणि त्यांतच काम करणारा दारिद्री कामगार, असें हें विषमतेचें दृश्य चटकन् मनाला विचार करावयास लावणारें बनत चाललें होतें. कामगारांविषयी सहानुभूति बाळगणाऱ्या संस्कारक्षम मनाला तें दृश्य स्वस्थ बसूं देत नव्हतें. या विषमतेच्या मागे असलेल्या समाजयंत्रांत कांही तरी मोठा बिघाड

झालेला आहे, असें त्यांना जाणवूं लागलें. तो नाहीसा करण्याचीहि त्यांना तळमळ होती. त्यासाठीच त्यांच्यापैकी कांही जणांनी निरनिराळे प्रयोग केले. कामगारांच्या आदर्श वसाहती स्थापन करणें, कारखान्याचा सर्व नफा कामगारांत समप्रमाणांत वांटून देणें, कारखान्यांतील कामांत जास्त सुखसोयी निर्माण करणें इत्यादींसारखे हे प्रयोग होते. या प्रयोगांमागे मानवी प्रेम होतें. समता निर्माण करण्याची तळमळ होती. नव्या पायावर समाजरचना करावी असा प्रत्यक्ष प्रयत्नहि होता. पण सामाजिक क्रांतीच्या दृष्टीने हीं सर्व साधनें अपुरीं होतीं. त्यांतून अपेक्षित फलप्राप्ति होण्याची शक्यता नव्हती. असे समाजवादी प्रयोग करणाऱ्यांमध्ये सेंट सायमन, फोरिअर, रॉबर्ट ओवेन इत्यादींचा उल्लेख प्रामुख्याने करावा लागेल.

सेंट सायमनचा जन्म सरदार घराण्यांत झाला होता. पण आयुष्यभर त्याने सामाजिक आणि आर्थिक सुधारणा करण्याचेच प्रयत्न केले. समाजांतील ऐतखाऊ वर्गावर त्याने टीका केली असून, सर्व असंतोषाच्या मुळाशीं या वर्गाची स्वार्थी वृत्ति आहे, असें प्रतिपादन केलें. त्याच्या मतें, जे प्रत्यक्ष राबून, कष्ट करून उत्पादनकार्य करतात तेच वर्ग समाजोपयोगी समजले पाहिजेत. त्यांच्याकडेच समाजाचें नेतृत्व असणें जरूर आहे. त्या दृष्टीने सरंजाम–जमीनदारवर्गाप्रमाणेच भांडवलदारवर्गहि ऐतखाऊ म्हणून समाजाच्या दृष्टीने अनावश्यक ठरतो. अशा वर्गाकडे असलेली खाजगी मालमत्ता समाजाच्या हितासाठी काढून घेणेंच न्याय्य आणि योग्य ठरतें. त्याने नव्या समाजरचनेसाठी ज्या सूचना केल्या आहेत त्यांत पार्लमेंटविषयीची सूचना विशेष उल्लेखनीय आहे. त्याच्या मतें, पार्लमेंटमध्ये तीन प्रकारचे सभासद असले पाहिजेत : (१) वास्तुशास्त्रज्ञ, चित्रकार, कवि इत्यादि, (२) विज्ञानशास्त्रज्ञ, गणिती आणि तत्सम शास्त्रांशीं संबंधित असलेले, (३) उद्योगधंद्यांची प्रत्यक्ष संघटना करणारे. या तीन गटांनी अनुक्रमें विधिनियम सुचविणें, ते मान्य करणें आणि त्यांची अमलबजावणी करणें, अशीं कामें केलीं पाहिजेत. या सूचनेमागे त्याचा हेतु असा की, नव्या समाजरचनेंत भौतिकशास्त्रांची उपासना करणाऱ्या आणि त्या शास्त्रांना उत्पादनाच्या कामीं लागणाऱ्या अशाच लोकांना श्रेष्ठस्थान असावें. त्यामुळेच विषमता नाहीशी होऊन समाजाची भरभराट होईल.

फ्रेंच समाजवाद्यांपैकी सेंट सायमनप्रमाणेच फोरिअरचाहि उल्लेख करण्यांत येतो. तो लेखक होता. समाजांतील दोषांचें विडंबनपद्धतीने दिग्दर्शन करण्यांत त्याचा हातखंडा होता. त्यामुळे त्याची लोकप्रियता विशेष वाढली होती. पण त्याबरोबरच त्याने सामाजिक प्रश्नांतहि गंभीरपणे विचार केला आहे. मानवी समाजाचा अतिप्राचीन काळापासून एकोणिसाव्या शतकापर्यंत कसकसा विकास होत गेला, याचें वर्णन करून प्रत्येक कालखंडांत उत्पत्ति, प्रगति आणि विनाश कसा घडून आला याचें त्याने विवेचन केलें आहे. भांडवलशाहीलाहि प्रगतीनंतर विनाश पत्करावा लागेल असें त्याने म्हटलें आहे. त्याच्या मतें, भांडवलशाहीमुळे समाजाची प्रगति होत आहे असें वाटत असलें तरी त्याचबरोबर दारिद्र्य आणि दास्य यांचीहि वाढ होत आहे. त्यासाठी त्याने एका आदर्श वसाहतीचा आराखडा मांडला आहे. या वसाहतींत चारशें कुटुंबें असतील. तिचे सर्व व्यवहार सहकारी पद्धतीने चालून ती स्वयंपूर्ण व स्वयंशासित असेल. तिचा कारभार स्थानिक प्रतिनिधींकडून चालेल. अशा अनेक वसाहतींची एक मध्यवर्ती सत्ता असेल. या वसाहतींचें आर्थिक जीवन शेतकीप्रधान असलें पाहिजे. फोरिअरच्या मतें, नवा समाज अशा आदर्श वसाहतींच्या स्वरूपाचा बनला तर समाजांतून विषमता नष्ट होऊन सर्वत्र समाधानाचें व सुखाचें राज्य चालूं लागेल.

इंग्लंडमधील समाजवाद्यांत रॉबर्ट ओवेनचे प्रयत्न महत्त्वाचे समजले जातात. भांडवलशाही समाजरचनेंत समाजांतील बहुसंख्य लोकांची पिळवणूक होते असें प्रतिपादन करून त्याने ती नाहीशी करण्यासाठी प्रत्यक्ष प्रयोग केले. ओवेन स्वतः मोठा कारखानदार होता. न्यू लेनार्क येथे याची प्रचंड कापडगिरणी होती. त्याच्या हाताखाली सुमारे अडीच हजार लोक काम करीत होते. कामगारांचें कष्टमय जीवन सुधारण्यासाठी त्याने त्यांची एक नमुनेदार वसाहत बनविली. कामगारांना असलेलीं व्यसनें, त्यांतून निर्माण होणारी गुन्ह्यांची प्रवृत्ति आणि या सर्वांना कारणीभूत असलेलें दारिद्र्य हीं नष्ट करण्यांत त्याला या वसाहतीपुरतें तरी यश आलें. त्यामुळे पोलिसव्यवस्था, विधिनियम इत्यादींचीहि या वसाहतीला गरज राहिली नाही. त्याने कामाचे तास कमी केले. कारखाना बंद असेल तेव्हाचा पूर्ण पगार कामगारांना देण्याची प्रथा सुरू केली. त्याशिवाय वसाहतीची स्वच्छता, आरोग्य, शिक्षण

यांसाठीहि कारखान्यातर्फेच खर्च केला जाई. आणि एवढें करूनहि ओवेनला नफा राहत असे. पण एवढ्या सुधारणेनेहि त्याचें समाधान झालें नाही. कारखान्याची मालकी आपल्याकडे आहे असें कामगारांना वाटलें तरच त्यांना खरें स्वातंत्र्य देण्यासारखें आहे, असें त्याला वाटूं लागलें. त्यांतूनच त्याच्या समाजवादी विचारांना चालना मिळत गेली. निरुद्योगी मालकांच्या नफ्यांत होणारी वाढ कामगारांच्या श्रमामुळे होते, ही गोष्ट त्याने ओळखून हा फुकट नफा उकळणारा वर्ग समाजांतून नाहीसा झाला पाहिजे, असें त्याने प्रतिपादन केलें आहे. भांडवलशाही वृत्तींतूनच युद्धें निर्माण होतात व त्यांपायी राष्ट्राची अमाप संपत्ति, म्हणजेच पर्यायाने कामगारांचे श्रम फुकट घालविले जातात, असें त्याचें मत होतें. केवळ विचार बोलून दाखवून तो स्वस्थ बसणारा सुधारणावादी नव्हता. त्याने इंग्लंडमधील वसाहतीप्रमाणेच अमेरिकेंतहि एक वसाहत स्थापन केली. त्यापायी स्वतः दारिद्र्य पत्करलें, हाल सोसले. कामगारांच्या कामाचे तास कमी करणें, सहकारी पद्धतीवर उत्पादक व ग्राहक संघ स्थापन करणें इत्यादि कामेंहि तो शेवटपर्यंत करीत राहिला.

शास्त्रीय समाजवाद : मार्क्स आणि एंगल्स

समाजवाद : स्वप्नदर्शी आणि शास्त्रीय

औद्योगिक क्रांतीपूर्वी ज्यांनी साम्यवादी विचार व्यक्त केले त्यांच्यामध्ये उच्च प्रतीची प्रतिभा आणि समाजहिताची तळमळ दिसून येते यांत शंका नाही. त्यांनी प्रतिपादन केलेले नैतिक मानदंड आणि त्यांची मानवतेवरील निष्ठा यांचा वैचारिक क्षेत्रांत फार मोठा परिणाम झाला. पण साम्यवादी समाज प्रत्यक्षांत आणण्यास तेवढीं साधनें अपुरीं पडतात असा इतिहासाने निर्वाळा दिला आहे. त्यांच्या काळांतील परिस्थितीच साम्यवादी विचारांना प्रत्यक्ष भूमीवर उभें करण्यास अनुकूल नव्हती. त्यामुळे प्लेटोपासून पेनपर्यंत ज्यांच्या विचारांत साम्यवादी कल्पना व्यक्त झाल्या त्या केवळ स्वप्नदर्शी ठरल्या.

औद्योगिक क्रांतीनंतर समाजांत धनिक आणि दरिद्री या दोन वर्गांतील आर्थिक दरी अधिकाधिक रुंदावत गेली. त्यांचें वर्गीय स्वरूप स्पष्ट होत गेलें. विषमता कां व कोठे निर्माण होते याचीं उघड कारणें दिसूं लागलीं. त्यामुळे

या काळांत व्यक्त झालेले साम्यवादी विचार पूर्वीच्या विचारांच्या तुलनेने अधिक वास्तववादी होते. सायमन, फोरिअर, ओवेन प्रभृति लेखकांना अर्थ-पद्धतींतील दोष आणि त्यांचा समाजपरिस्थितीवर होणारा परिणाम यांची कल्पना आलेली होती. पण ते नष्ट करण्यासाठी त्यांनी योजलेले उपाय मात्र बहुतांशीं भावनात्मकच होते. ऐतिहासिक घटना कां व कशा घडतात? सामाजिक बदल कसकसे होतात ? ते घडवून आणणाऱ्या कोणत्या समाजशक्तींचा उपयोग होऊं शकतो? इत्यादि प्रश्नांचा शास्त्रीय भूमिकेवरून त्यांनीं विचार केलेला नव्हता. त्यामुळे साम्यवादी तत्त्वज्ञान आणि व्यवहार यांचा मेळ बसविणें त्यांना शक्य झालें नाही. मार्क्स आणि एंगल्स या दोन तत्त्ववेत्त्यांनी ही उणीव भरून काढण्याचा प्रयत्न केला. म्हणूनच साम्यवादी तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत त्यांचे विचार 'शास्त्रीय समाजवाद' (Scientific Socialism) या नांवाने ओळखले जातात. त्यांच्यापूर्वीच्या समाजवादी विचारांना 'स्वप्नदर्शी समाज-वाद' (Utopian Socialism) असें म्हटलें जातें. या दोन्ही संज्ञा खुद्द मार्क्स आणि एंगल्स यांनीच दिलेल्या आहेत.

मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचें स्थान युरोपच्या वैचारिक इतिहासांत फार श्रेष्ठ आहे. केवळ राज्यशास्त्रच नव्हे तर भौतिक तत्त्वज्ञान, अर्थशास्त्र, इतिहास, समाजसंघटना, क्रांतितंत्र या सर्वच क्षेत्रांत त्याच्या मूलगामी प्रतिभेचें वैशिष्ट्य दृष्टोत्पत्तीस येतें. मार्क्सचा जन्म सुखवस्तु जर्मन ज्यू कुटुंबांत इ. स. १८१८ मध्ये ट्रॅव्हर्स येथे झाला. तीव्र बुद्धिमत्ता आणि सखोल अभ्यासू वृत्ति यांच्या जोरावर त्याने प्रथम बॉन व नंतर बर्लिन विद्यापीठांत आपल्या प्रतिभेची चमक दाखविली. त्याचे वडील वकील होते आणि मुलानेहि याच व्यवसायांत प्रगति करावी अशी त्यांची इच्छा होती. पण इतिहास आणि तत्त्वज्ञान हे मार्क्सचे आवडीचे विषय होते. इपिक्युरसच्या तत्त्वज्ञानासंबंधी लिहिलेल्या संशोधनपर प्रबंधावर त्याला डॉक्टरेटची पदवी मिळाली. त्या वेळीं त्याच्या विचारांवर हेगेलच्या विचारांचा प्रभाव होता. क्रांतिकारक चळवळींशींहि त्याचा संबंध होता. प्राध्यापक व्हावयाची इच्छा व योग्यता असतांहि शासनसंस्थेच्या लहरीपणामुळे त्याला तसें होतां आलें नाही. तो वृत्तपत्रीय जीवनाकडे वळला. पण क्रांतिकारक विचारांमुळे त्याला जर्मनींत संपादनकार्यहि फार दिवस करतां आलें नाही. शेवटीं त्याला पॅरिसला निघून जावें लागलें. तेथेहि मासिक-

प्रकाशनाचे त्याचे प्रयत्न शासनसंस्थेने दडपून टाकले. इ. स. १८४४ मध्ये त्याची व एंगल्सची भेट झाली. तिचें रूपांतर त्यांच्या आजन्म स्नेहांत झालें. पॅरिस येथे फ्रेंच तत्त्वज्ञ प्रुधॉं, इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञ ॲडम स्मिथ, रिकार्डो इत्यादि लेखकांच्या ग्रंथांचा त्याने अभ्यास केला. एंगल्सच्या साहाय्याने पॅरिसमध्ये त्याने क्रांतिकारकांचा एक गट जमविला. कम्युनिस्ट लीग नांवाची गुप्त क्रांतिकारक संस्था स्थापन केली. या संस्थेच्या दुसऱ्या अधिवेशनापुढे साम्यवादी तत्त्वज्ञानासंबंधी जो प्रबंध वाचण्यांत आला तोच 'कम्युनिस्ट जाहीरनामा' या नांवाने नंतर जगभर प्रसिद्ध झाला. या प्रबंधाने नवीं राजकीय मूल्यें प्रस्थापित केलीं. आर्थिक प्रश्नांचा मोहरा बदलून टाकला. मानवी इतिहासाकडे पाहण्याची वर्गीय दृष्टि दिली. नैतिक दृष्टिकोनांत आमूलाग्र बदल करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली. आणि वर्षानुवर्षें दडपलेल्या दलितांच्या आशाआकांक्षांना चेतना दिली. अशा क्रांतिकारक विचारांच्या प्रकाशनानंतर मार्क्सला फ्रान्स, जर्मनी अगर बेल्जम यांपैकी कोणत्याच देशांत राहणें शक्य नव्हतें. शेवटीं तो लंडन येथे गेला व आयुष्याच्या शेवटच्या क्षणापर्यंत त्याने तेथेंच ग्रंथलेखन केलें. दारिद्र्य आणि हालअपेष्टा सहन कराव्या लागूनहि त्याने जीवनांत निराशेला कधी जागा दिली नाही. अनेक ग्रंथ लिहिले. श्रमजीवी वर्गासाठी संस्था स्थापन केल्या. पहिली आंतरराष्ट्रीय कामगारसंघटना इ. स. १८६४ मध्ये स्थापन केली. क्रांतिकार्याला आणि क्रांतिकारकांना उत्तेजन दिलें. त्याच्या ग्रंथांपैकी 'कॅपिटल' (Capital), 'दि पॉव्हर्टी ऑफ फिलॉसफी' (The Poverty of Philosophy), 'कॉंट्रिब्युशन टू दि क्रिटिक ऑफ पोलिटिकल इकॉनमी' (Contribution to the Critique of Political Economy) हे ग्रंथ विशेष प्रसिद्ध आहेत. त्यांत त्याने ऐतिहासिक भौतिकवादापासून कामगारसंघटनेच्या कार्यापर्यंत अनेक विषयांचें विवेचन केलें आहे.

मार्क्सच्या खाजगी आणि वैचारिक जीवनांत त्याचा मित्र फ्रेडरिक एंगल्सचें स्थान महत्त्वाचें आहे. त्याच्या सहकार्यानेच मार्क्सला विचारप्रसार आणि कामगारसंघटनांचें कार्य करतां आलें. एंगल्सने मार्क्सच्या ग्रंथांचें संपादन केलें व स्वतंत्र ग्रंथरचनाहि केली. त्याच्या ग्रंथांत, 'लुड्विग फावरबाक' (Ludwig Feuerbach), 'सोशॅलिझम', (Socialism) इत्यादि ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत.

मार्क्सच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा विचार करतांना, त्याने प्रतिपादन केलेली इतिहासाची भौतिकवादी मीमांसा, अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धान्त, राज्यसंस्थेचा उद्गम, विकास आणि भवितव्य, कामगारांचें क्रांतितंत्र इत्यादि विषयांचा प्रामुख्यानें परामर्श घेणें जरूर आहे.

इतिहासाची भौतिकवादी मीमांसा

समाजाचा विकास कोणत्या क्रमाने घडून येतो, त्यांतील सामाजिक व राजकीय संस्था कां व कशा अस्तित्वांत येतात आणि त्यांच्या कार्यामागे कोणते हितसंबंध असतात, यांचें मार्क्सने विस्तृत विवेचन केलें आहे. त्यासाठी मार्क्सने हेगेलचें विरोधविकासात्मक तत्त्व मान्य केलें; पण त्याचबरोबर त्यांतील दोष स्पष्ट करून त्याला भौतिकवादी स्वरूप दिलें. समाजाच्या विरोध-विकासवादी प्रक्रियेची हेगेलने केलेली मीमांसा आणि त्यांत मार्क्सने केलेला बदल याचें त्रोटक विवेचन पुढीलप्रमाणे करतां येईल.

नैसर्गिक घटना, मानवजातीचा इतिहास आणि मनुष्याच्या बुद्धीचे व्यापार यांत कांही परस्परसंबंध आहे की काय आणि असल्यास तो कशा स्वरूपाचा आहे, याचें विवेचन करतांना हेगेलने त्याच्या विकासक्रमाची एक विशिष्ट दिशा जगापुढे मांडली. जग स्थिर नसून सतत गतिमान असतें, बदलत असतें, त्याचें रूपांतर होत असतें आणि तें विकास पावत असतें, असें हेगेलने प्रतिपादन केलें. तसेंच या गतींत आणि विकासांत अंतर्भूत असलेले परस्परसंबंधहि त्याने निदर्शनास आणले. शेवटीं या विकासाला त्या त्या कालखंडांतील चिच्छक्ति कारणीभूत असते, असा निष्कर्ष काढला. याचा अर्थ असा की, विश्व अस्तित्वांत येण्यापूर्वीच कुठे तरी ही चिच्छक्ति अस्तित्वांत असते व आपणांला दिसणाऱ्या वस्तु व त्यांचा विकास म्हणजे या चिच्छक्तीचीं (Idea) मूर्त प्रतिबिंबें आहेत. म्हणजे, प्रथम चिच्छक्ति–विचारशक्ति–आणि नंतर तिच्यामुळे वस्तुमानाचें अस्तित्व, असा हेगेलने क्रम लावला आहे.

मार्क्सने हा क्रम नेमका उलटा असल्याचें प्रतिपादन केलें. मार्क्सच्या मतें, विचार आणि वस्तुमान यांचा विकास परस्परविरोधी तत्त्वांच्या–अवस्थांच्या–संघर्षांतून होतो हें खरें; पण त्याला 'चिच्छक्ति', 'युगतत्त्व' अशांसारखें कांही तरी अव्यक्त, गूढ, अनाकलनीय तत्त्व कारणीभूत असतें ही गोष्ट मान्य करतां

येत नाही. मानवी समाजाच्या इतिहासाला मिळणारी गति आणि त्याचा होणारा विकास याला त्या त्या कालखंडांतील भौतिक परिस्थितीच सर्वांशीं कारणीभूत असते. ऐतिहासिक घटनांचें हें भौतिकवादी स्वरूप मान्य केल्याशिवाय त्यांचा उलगडा होणें शक्य नाही. उत्पादनपद्धति आणि उत्पन्न केलेल्या वस्तूंची विनिमयपद्धति हाच प्रत्येक समाजपद्धतीचा पाया असतो. इतिहासक्रमाने अस्तित्वांत आलेल्या कोणत्याहि समाजाचें स्वरूप तपासलें तरी हीच गोष्ट स्पष्ट होईल. समाजांत कोणत्या वस्तु उत्पन्न करण्यांत येतात, त्या उत्पन्न करण्याचीं साधनें कशा प्रकारचीं असतात व त्यांची देवघेव कशी करण्यांत येते, यावरूनच समाजांतील निरनिराळे वर्ग आणि त्यांचे परस्परसंबंध समजूं शकतात. या दृष्टीने पाहिल्यास सर्व सामाजिक फेरबदल व राजकीय क्रांत्या यांचीं अंतिम कारणें त्या त्या वेळच्या उत्पादनाच्या व विनिमयाच्या पद्धतींत होणाऱ्या फेरबदलांतच सापडतात. याचा अर्थ असा की, जी भौतिक परिस्थिति विशिष्ट कालखंडांत असते, तिचे परिणाम मनुष्यांच्या विचारांवर होतात आणि त्याला अनुसरून त्यांच्या व्यापारव्यवहारांत बदल होतात. तिच्या अनुषंगानेच समाजरचना होते आणि तीच समाजांतील राजकीय, तात्त्विक, नैतिक, कलात्मक घटनांना आणि विचारांना कारणीभूत असते.

मनुष्याचें वैचारिक जीवन आणि भौतिक जीवन यांचा संबंध दर्शवितांना, भौतिक जीवनानेच वैचारिक जीवन नियंत्रित असतें, असा सिद्धान्त मार्क्सने मांडला आहे. तो सिद्ध करण्यासाठी त्याने संपूर्ण मानवजातीच्या इतिहासाचा विकास कसा कसा होत आला हें दाखवून शेवटीं त्याची परिणति कशी होणार याचेंहि दिग्दर्शन केलें आहे.

'मानव समाजाचा ज्ञात इतिहास हा वर्गयुद्धाचा इतिहास आहे' या वाक्याने 'कम्युनिस्ट जाहीरनाम्या'चा आरंभ झाला आहे; आणि हें वर्गयुद्धाचें बीज नष्ट करून वर्गविहीन समाजरचना करण्यासाठी, 'जगांतील सर्व कामगारांनो एक व्हा', हें त्या प्रबंधाचें शेवटचें वाक्य आहे. मार्क्सच्या इतिहासविषयक तत्त्वज्ञानाचें सर्व सार या दोन वाक्यांत सामावलेलें आहे, असें म्हटल्यास तें चूक ठरणार नाही. समाजाचे व्यवहार एखाद्या अव्यक्त शक्तीकडून चालत नसून ते सर्वस्वी त्याच्या अर्थोत्पादन-साधनांच्या स्वरूपावरून ठरत असतात,

असें मत प्रतिपादन केल्यामुळे मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानांत उत्पादन-साधनाला महत्त्व येणें क्रमप्राप्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणे, समाजपूर्व मानव भटकें जीवन जगत होता. नैसर्गिक वस्तूंचा संग्रह करून ठेवण्याची अथवा त्यांवर कांही मानवी संस्कार घडवून नंतर त्यांचा उपभोग घेण्याची त्याला आवश्यकता वाटत नव्हती. तसेच, एखाद्या विशिष्ट भूप्रदेशांतच स्थिर राहण्याचीहि त्याला गरज भासत नव्हती. जेथे भरपूर पाणी, कंदमुळें आणि शिकार करण्यास योग्य असे प्राणी असतील, अशा प्रदेशांतून भटकणें, तेथील नैसर्गिक संपत्तीवर जगणें आणि शेवटीं कोठेतरी निसर्गशक्तीला अथवा पाशवी शक्तीला बळी पडून मरून जाणें हाच त्याचा जीवनक्रम. ही प्राथमिक साम्यवादी अवस्था (Primitive Communism) होय. हजारो वर्षांच्या या भटक्या जीवनानंतर त्याला शेतीची कला अवगत झाली, पशुपालनहि करण्यांत येऊं लागलें. शेती-भोवती वसति वाढूं लागली. शेतीचीं ओबडधोबड हत्यारें निर्माण झालीं. पण या शेतीच्या व्यवसायामुळेच धान्याचा संग्रह करून पुढील काळासाठी तरतूद करून ठेवण्याची गरज उत्पन्न झाली. या परिस्थितींतूनच कुटुंबपद्धति व मालमत्ता यांचा उदय झाला. धान्यसंग्रहाच्या प्रवृत्तीबरोबरच धान्योत्पादन करणाऱ्या जमिनीच्या संग्रहाचीहि गरज वाढूं लागली. अर्थात् अशा जास्त जमिनींतून पीक काढावयाचें तर कुटुंबाबाहेरच्या माणसांचा उपयोग करून घेणें आवश्यक होतें. त्यांतूनच दुसऱ्याला राबविणें व त्याच्या श्रमामुळे उत्पन्न झालेल्या वस्तूंचा कांही भाग जमीनमालकाने न राबतां स्वतःसाठी ठेवून घेणें असा प्रघात सुरू झाला. सरंजामशाही युगाचा हा आरंभ होय. राबविणारा आणि राबणारा असे समाजाचे दोन वर्ग याच काळापासून उत्पन्न झाले.

मनुष्य वस्ती करूं लागल्यामुळे दोन वसत्यांमध्ये जमिनीवरून, शिकारी-वरून अथवा अशाच अन्य कारणांवरून भांडणें होऊं लागलीं. एका समूहाने दुसऱ्या समूहाचीं गुरेंढोरें आणि बायकामुलेंहि जबरदस्तीने पळवून नेण्याच्या प्रकारांना आळा घालण्यासाठी संरक्षणाची तरतूद करण्यांत येऊं लागली. त्यांतूनच राज्यें निर्माण झालीं. युद्धसामग्री निर्माण करावी लागली. अधिकारी-वर्ग निर्माण झाला. पळवून नेलेल्या, युद्धांत जिंकलेल्या लोकांना गुलाम बनवून शेतीवर राबविण्याची प्रथाहि याच काळांत सुरू झाली. या गुलामगिरीच्या-युगांत शेतीच्या व्यवसायाची अधिक प्रगति झाली.

त्यानंतरच्या काळांत दळणवळणाच्या साधनांत सुधारणा झाल्याचें दिसून येतें. त्यामुळे एका प्रदेशांतील वस्तु दुसऱ्या प्रदेशांत नेऊन त्याच्या मोबदल्यांत आवश्यक त्या वस्तु मिळविण्याचे व्यवहार चालू लागले. शेतीच्या उत्पादनावर आणि शेतीच्या मालकांच्या अधिकारांवरहि त्यांचा अनुकूल परिणाम झाला. शेतीचे मालक—सरंजामदार—आपली जमीन मशागत करण्यास खंडाने देऊं लागले. हा खंडकरी म्हणजेच भूदासांचा वर्ग. त्याच्या श्रमाने निर्माण झालेल्या उत्पादनापैकी मोठा वाटा सरंजामदाराच्याच पदरांत पडत असे. याच काळांत कारागीरवर्गाचीहि संख्या वाढूं लागली. शेतीच्या जोडीला इतर धंदे वाढीस लागले. लोहार, सुतार, विणकरी यांची संख्या वाढली. नांगर, चरखा आणि तत्सम साधनांतून ग्रामोद्योगांचा विकास होत गेला. अठराव्या शतकापर्यंत हींच अर्थोत्पादनाचीं साधनें अस्तित्वांत होतीं.

अठराव्या शतकाच्या अखेरीस मात्र या उत्पादन-पद्धतींत क्रांतिकारक बदल घडून आले. वाफेवर चालणारीं यंत्रें, आणि इतर शास्त्रीय व यांत्रिक संशोधनाने उत्पादन-साधनांचा कायापालट झाला. यंत्रांच्या साहाय्याने उत्पादन प्रचंड प्रमाणांत वाढलें. त्यामुळे सरंजामी समाजरचना विस्कळीत झाली. नवा भांडवलदारवर्ग उदय पावला. यंत्राची मालकी ज्याच्याकडे असेल तो हजारो लोकांना राबवूं लागला. कारखान्यांत राबणारा कामगारवर्गहि वाढूं लागला.

भांडवलशाहींतील अंतर्विरोध

भांडवलदारी क्रांतीमुळे उद्योगधंद्याचें स्वरूप पूर्वीपेक्षा अगदी भिन्न बनतें. ग्रामोद्योग-पद्धतीचीं लहान-लहान विखुरलेलीं उत्पादनसाधनें मागे पडून मोठमोठ्या कारखान्यांत सामुदायिक पद्धतीने उत्पादन-कार्य चालतें. उत्पादनसाधनांवरील मालकी हक्क मात्र जुन्याच पद्धतीने चालू असतो. त्यामुळे उत्पादन-साधनांचा मालक या नात्याने तो उत्पन्न झालेल्या मालावर आपला मालकी हक्क सांगून व माल ताब्यांत घेऊन त्याला क्रयवस्तूचें स्वरूप देतो. म्हणजे, उत्पादनपद्धति सामाजिक बनते; पण त्याचा विनिमय व मालकी मात्र वैयक्तिकच असते. त्यामुळे सामाजिक रीत्या तयार झालेला माल भांडवलदाराच्या वैयक्तिक मालकीचा बनतो. या पद्धतीचे परिणाम पुढीलप्रमाणे होतात : (१) उत्पादन करणाऱ्या माणसाची उत्पादन-साधनांपासून फारकत होते. कामगारांवर जन्मभर

मोलमजुरी करण्याची पाळी येते. कामगारवर्ग व भांडवलदारवर्ग यांमधील विरोध अस्तित्वांत येतो. (२) भांडवलदारी स्पर्धा व त्यांतून निर्माण होणारा संघर्ष याला अधिक तीव्रता येते. त्यामुळे उत्पादनकार्यांत एक प्रकारची बेबंदशाही उत्पन्न होते. (३) या स्पर्धेत जास्तींत जास्त नफा मिळविण्यासाठी प्रत्येक कारखानदाराला आपली यंत्रसामग्री जास्तींत जास्त अद्ययावत् करणें भाग पडतें. यंत्रें अधिक कार्यक्षम झालीं की कामगारांची जरुरी त्या प्रमाणांत कमी होत जाते. पण त्याचबरोबर स्पर्धेत टिकण्यासाठी कारखानदाराला मालाचें उत्पादनहि वाढवावें लागतें. त्यामुळे मागणीपेक्षा पुरवठा अधिक होऊन उत्पादन बाजारपेठांत पडून राहतें. या सर्व प्रकारांमुळे दोन प्रकारचीं संकटें उद्‌भवतात : एकीकडे उत्पादनसाधनें व उत्पन्न झालेला माल यांचें प्रमाण गरजेपेक्षा जास्त होतें आणि दुसरीकडे कामगारांना चरितार्थाचीं साधनें मिळेनाशीं होतात. अशा तऱ्हेने उत्पादनसाधनें आणि कामगार हे जे उत्पादनकार्याचे दोन महत्त्वाचे घटक, ते एकत्र येऊं शकत नाहीत. त्यांची एकमेकांपासून फारकत होऊं लागते. उत्पादित मालाचा उठाव न झाल्यामुळे कारखानदाराच्या दृष्टीने त्याला भांडवलाचें स्वरूपहि देतां येत नाही. तात्पर्य, उत्पादनपद्धति आणि विनिमयपद्धति यांत सुसंगति राहूं शकत नाही. त्यामुळे एका विशिष्ट काळानंतर आर्थिक अरिष्ट उद्‌भवणें अपरिहार्य होतें. त्यांतून सुटण्याचा मार्ग कोणता? भांडवलदारी पद्धतींतील हा अंतर्विरोध कसा नष्ट होऊं शकेल?

उत्पादनसाधनें समाजाच्या मालकीचीं केलीं पाहिजेत, असें मार्क्सचें त्यावर उत्तर आहे.

त्याच्या मतें, वैयक्तिक नफा मिळविण्यासाठीच जोपर्यंत प्रचंड उत्पादन-साधनांचा उपयोग केला जाईल, तोपर्यंत सामाजिक स्थैर्याची अशा बाळगतां येणार नाही. 'वैयक्तिक मालकी व सामुदायिक उत्पादन' या पद्धतींतच अंगभूत विरोध आहे. तो नष्ट करावयाचा असेल तर 'सामुदायिक मालकी व सामुदायिक उत्पादन' अशी अर्थपद्धति अमलांत येणें जरूर आहे. भांडवलदारी उत्पादनपद्धति अस्तित्वांत आहे तोपर्यंत आर्थिक मंदी, कामगारांची बेकारी, निर्दय व्यापारी स्पर्धा आणि शेवटीं महायुद्धासारखे प्रकार अशी संकटमालिका क़ायम राहणार. मग ही पद्धतीच कां नष्ट करण्यांत येऊं नये?

पण हें कसें घडून येणार ? कामगारक्रांति हा त्यावर मार्ग. अशा क्रांतीनेंच समाजांतील विरोध सोडविण्यांत येतील. कामगारवर्ग राज्यसंस्था हस्तगत करून तिच्या साहाय्याने उत्पादनसाधनांना समाजाच्या मालकीचें करील. भांडवलदारांच्या अमदानींत उत्पादनसाधनांना भांडवल म्हणून जें स्वरूप होतें तें नाहीसें होऊन त्याला सामाजिक स्वरूप प्राप्त होईल. त्यामुळे उत्पादन सामाजिक गरजांना अनुसरून नियोजित पद्धतीने करणें शक्य होईल. समाजांत वर्गभेद चालू ठेवण्याची गरज उरणार नाही. उत्पादनकार्यांतील बेबंदशाही नाहीशी होईल. त्याबरोबरच राज्यसंस्थेचे राजकीय अधिकारहि हळूहळू लोप पावत जातील. कामगारवर्ग पिळवणुकीच्या यंत्रांतून मुक्त होऊन खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र होईल.

मूल्य आणि अतिरिक्त मूल्य

मार्क्सच्या राजकीय तत्त्वज्ञानांत इतिहासविषयक भौतिकवादी दृष्टिकोना-इतकेंच त्याने प्रतिपादन केलेल्या अतिरिक्त मूल्याच्या सिद्धान्ताला (Theory of Surplus Value) महत्त्व आहे. वस्तूचें मूल्य कसें ठरतें, हा अर्थ-शास्त्रांतील एक विवाद्य प्रश्न समजला जातो. त्याचें उत्तर सांगणारे अनेक संप्रदाय असले तरी, त्यांत उपयुक्ततावादी आणि श्रमवादी हे दोन संप्रदाय मुख्य मानले जातात. ज्या प्रमाणांत वस्तूची गरज अगर उपयोग असेल त्या प्रमाणावरून वस्तूचें मूल्य ठरतें, असें उपयुक्ततावाद्यांचें मत आहे. उलट श्रम-वाद्यांच्या मतें, वस्तु तयार होण्यास जे श्रम लागतात तेंच त्या वस्तूचें मूल्य ठरविण्याला खरें कारण असतें. मार्क्सने श्रमसिद्धान्ताचा पुरस्कार केला आहे. त्याच्या मतें, बाजारांत विक्रीसाठी येणाऱ्या मालाचें बाह्य स्वरूप आणि उपयोग निरनिराळे असले तरी त्या सर्वांमध्यें एक ' वस्तु ' सर्वसामान्य (Common) असते. किंबहुना या सर्वसामान्य वस्तूमुळेच त्या मालाची निर्मिति होते. ही वस्तु म्हणजे ' सामाजिक श्रम '. केवढाहि धनसंचय असो, कितीहि यंत्रसामग्री असो, अथवा कशाहि प्रकारचें व्यापारी साहस मिळण्याची शक्यता असो , त्याला मानवी श्रमांची जोड मिळाल्याशिवाय मालाची निर्मिति होणें शक्य नाही. म्हणून श्रमशक्तीवरच मालाचें मूल्य अवलंबून असतें असें म्हटलें पाहिजे. पण हें मान्य केलें तर कच्चा माल, यंत्रसामग्री वगैरेंना त्यांत

कांहीच स्थान नाही का ? आहे. पण कच्चा माल किंवा यंत्रें तयार करण्यासाठीहि मानवी श्रमच कारणीभूत झालेले असतात ही गोष्ट विसरतां येणार नाही. तेव्हा त्या बाबतींतहि मानवी श्रमालाच मध्यवर्ती स्थान दिलें पाहिजे ही गोष्ट स्पष्ट होते. पण हे श्रम मोजावयाचें परिमाण काय ? मार्क्सच्या श्रममूल्याच्या सिद्धान्ताप्रमाणे, मालाचें मूल्य तो तयार करण्यास लागणाऱ्या वेळेवरून ठरतें. वस्तुतः मालाचें मूल्य म्हणजे त्या मालाचा इतर मालाशीं असलेला संबंध होय. दोन वस्तूंपैकी अधिक मूल्य कोणत्या वस्तूचें असेल हें ठरवितांना–म्हणजेच त्या दोन वस्तूंचा परस्परसंबंध ठरवितांना–त्या वस्तूंपैकी जी तयार करण्यासाठी अधिक वेळ–अधिक तास–खर्च झाले असतील ती अधिक मूल्यवान् म्हटली पाहिजे. उदाहरणार्थ, एक टेबल तयार करण्यास जेवढा वेळ लागतो, तेवढ्या वेळांत जर दोन खुर्च्या तयार होत असतील तर एका टेबलाची किंमत दोन खुर्च्या आहे असें सांगतां येईल. सर्वच वस्तूंचा परस्परसंबंध ठरण्यांत हा नियम लागू पडतो. याच संदर्भांत एक महत्त्वाची गोष्ट लक्षांत घेणें जरूर आहे. उत्पादनासाठी लागणारा वेळ आणि त्यावरून उत्पादित वस्तूचें मूल्य ठरवितांना, त्या वस्तूवर खर्च करण्यांत आलेले श्रम सामाजिक दृष्ट्या आवश्यक (Socially necessary labour) आहेत की नाही हें पाहणें जरूर असतें. ' सामाजिक दृष्ट्या आवश्यक ' याचा अर्थ असा की, ज्या काळांत ते श्रम करण्यांत आले असतील त्या काळांतील औद्योगिक परिस्थिति, प्रचलित उत्पादनसाधनें, वस्तु निर्माण करण्याची सर्वसामान्य पद्धत, समाजांतील सामान्य कारागिराची कुशलता, इत्यादि गोष्टी लक्षांत घेऊन नंतर त्या श्रमाच्या मानावरून त्या वस्तूचें मूल्य काढलें पाहिजे.

वस्तूच्या मूल्याचें एकमेव साधन म्हणजे श्रम, या भूमिकेवरच मार्क्सने आपल्या अतिरिक्त मूल्याच्या सिद्धान्ताची उभारणी केली आहे. सामाजिक विकासाच्या एका विशिष्ट अवस्थेंत कामगारांचा एक स्वतंत्र श्रमजीवी वर्गच निर्माण होतो. गुलाम आणि भूदास यांच्यापेक्षा या नव्या वर्गाचें स्वरूप अगदी भिन्न असतें. त्याच्याजवळ स्वतःच्या मालकीचें उत्पादनसाधन कांहीच नसतें. त्याच्याजवळ फक्त एकच वस्तु विकण्यासारखी असते आणि ती म्हणजे त्याची श्रमशक्ति. श्रमशक्ति म्हणजे कामगाराची काम करण्याची शक्ति. प्रत्येक वस्तूप्रमाणे श्रमशक्तीलाहि मूल्य असतें. कारण, कामगाराला ती विकूनच स्वतःच्या

उपजीविकेचीं साधनें मिळविणें आवश्यक असतें. कामगाराला जिवंत राहण्यासाठी कांही किमान जीवनोपयोगी वस्तूंची गरज असते. पण केवळ स्वतःच्या जीवनापुरतीच तरतूद करून त्याचें भागत नाही. त्याला स्वतःच्या मुलांबाळांचें संगोपनहि करावयाचें असतें. या सर्व किमान गरजा भागविण्यास लागणाऱ्या वस्तूंच्या मूल्यावरून कामगाराच्या श्रमशक्तीचें मूल्य ठरतें. भांडवलदार हें मूल्य (कामगाराला जगण्यासाठी व त्याच्या वंशवृद्धीसाठी लागणाऱ्या किमान वस्तूंचें मूल्य) देऊन कामगाराची श्रमशक्ति विकत घेतो व ती निर्जीव उत्पादन-साधनाला जुंपून मालाचें उत्पादन करतो. या उत्पादित मालापासून भांडवलदार जी किंमत मिळवितो ती त्याने कामगाराला दिलेल्या मजुरीपेक्षा अधिक असते. म्हणजे दुसऱ्या शब्दांत असें सांगतां येईल की, कामगाराला मिळणारी मजुरी आणि त्याने निर्माण केलेल्या वस्तूची बाजारांतील किंमत यांत फार मोठी तफावत असते. ही तफावत म्हणजेच अतिरिक्त मूल्य. हें अतिरिक्त मूल्य भांडवल-दारांच्या खिशांत पडतें. कामगाराच्या दृष्टीने पहतां यांत त्याची आर्थिक पिळवणूक उघड उघड होते. ही गोष्ट एका उदाहरणाने अधिक स्पष्ट होईल. कामगाराला आपल्या रोजच्या किमान गरजा भागविण्यासाठी ज्या वस्तु विकत घ्यावयाच्या त्यांची किंमत एक रुपया होते. कामगाराच्या श्रमशक्तीला बाजारांत तेवढीच किंमत देऊन भांडवलदार विकत घेतो. त्याबद्दल कामगार आठ तास काम करून विशिष्ट वस्तु तयार करतो. त्या वस्तूची बाजारांत दोन रुपये किंमत येते. पण कामगाराला मात्र त्यापैकी फक्त एक रुपया मिळून दुसरा भांडवल-दाराला मिळतो. वस्तुतः एक रुपयाच्या किमतीची वस्तु त्याने पहिल्या चार तासांतच तयार केलेली असते; म्हणजे बाकीचे चार तास तो भांडवलदारासाठी राबला असा त्याचा अर्थ होतो. या वेळांत तयार झालेल्या वस्तूचें मूल्य हेंच अतिरिक्त मूल्य होय. हें अतिरिक्त मूल्य जास्तींत जास्त वाढविण्यासाठी भांडवल-दार दोन मार्ग स्वीकारतो : कामगाराची मजुरी कमी करणें आणि त्याच्या कामाचे तास वाढविणें. कामगारांजवळ स्वतःच्या मालकीचें उत्पादनसाधन कांहीच नसल्यामुळे त्याला भांडवलदाराच्या या धोरणाशीं नमतें घेण्याशिवाय गत्यंतर उरत नाही. त्याचे परस्परभिन्न असे दोन परिणाम घडून येतात : एकीकडे भांडवलदाराचा नफा फुगत जातो आणि दुसरीकडे कामगारांची परिस्थिति अधिक निकृष्ट बनत जाते.

राज्यसंस्था

राज्यसंस्थेचा उदय, विकास आणि कार्य यांसंबंधी मार्क्सच्या काळांत दोन विचारप्रवाह प्रचलित होते. त्यांपैकी उपयुक्ततावाद्यांच्या मताप्रमाणे, समाजाची एक गरज म्हणून राज्यसंस्थेचा जन्म झाला, त्या उपयुक्ततेच्या उद्दिष्टाला अनुसरूनच तिचें कार्य चालू असतें. त्याच्या उलट, हेगेलप्रभृति चैतन्यवाद्यांनी इतिहासक्रमांतील एक अपरिहार्य अवस्था म्हणून राज्यसंस्थेचा उदय झाल्याचें सांगून ती सर्वश्रेष्ठ व सर्वंकष मानवी संघटना, चैतन्याचा आविष्कार असल्याचें म्हटलें आहे. मार्क्सने या दोन्ही कल्पना अमान्य केल्या आहेत. त्याच्या मताप्रमाणे, राज्यसंस्थेचा जन्म दोन कार्यांसाठी झालेला असतो : आर्थिक शोषण करणाऱ्या अल्पसंख्य वर्गांचें हितरक्षण आणि शोषित बहुसंख्य वर्गाचा असंतोष दडपून टाकणें. वस्तुतः राज्यसंस्था अनादि नाही. जगांत अनेक शतकें असे समाज अस्तित्वांत होते की, त्यांचे व्यवहार राज्यसंस्थेशिवाय चालत असत. राज्यसंस्था आणि राजकीय सत्ता यांविषयी त्यांना कल्पनाहि नव्हती. समाजांत ज्या वेळीं वर्गविरोध उत्पन्न होतो तेव्हाच राज्यसंस्थेचा जन्म होतो. आर्थिक विकासाच्या एका विशिष्ट अवस्थेंत ही गोष्ट घडून येते.

कुटुंबसंस्था, खाजगी मालमत्ता आणि राज्यसंस्था यांचा उदय आणि परस्परसंबंध विशद करतांना एंगल्सने वरील कल्पना अधिक स्पष्ट केली आहे. त्याच्या मतें, समाजांतील आर्थिक वर्गभेद वाढूं लागले की राज्यसंस्थेचा उदय अपरिहार्य होतो. बहुसंख्य पिळला जाणारा वर्ग आणि अल्पसंख्य पिळणारा वर्ग यांचा वर्गीय संघर्ष सुरू झाला की उत्पादनसाधनें हातीं असलेला अल्पसंख्य वर्ग बहुसंख्य वर्गाचा असंतोष दडपून टाकण्यासाठी राज्यसंस्थेचा उपयोग करतो. या दृष्टीने पाहतां राज्य म्हणजे धनिकांची सत्ता चालू ठेवण्याचें एक साधनच होय. त्यासाठी राज्याला वैधानिक स्वरूप दिलें जातें. वर्गविरोध जेवढा अधिक तीव्र बनत जातो त्या प्रमाणांत ही राजकीय सत्ता अधिक बळकट बनविण्यांत येते. त्यामुळे सत्ताधारी वर्गाच्या हातीं राजकीय, आर्थिक, सामाजिक अशी सर्व प्रकारची सत्ता केंद्रित होऊन बसते. सैन्य, पोलीस, नोकरशाही, विधिनियम, धर्मगुरु यांचें साहाय्य घेऊन सत्ताधारी वर्ग आपलें आसन

अधिक स्थिर करतो. उत्पादनाचीं साधनें हातीं ठेवून त्यांच्या जोरावर बहुसंख्य वर्गाचें शोषण करणें हेंच या वर्गाचें उद्दिष्ट असल्यामुळे समाजाच्या नैतिक कल्पना, कलात्मक अभिरुचि, धार्मिक तत्त्वें हीं सर्व त्याच मुख्य उद्दिष्टाला पूरक ठरतील अशा हेतूने बनविलीं जातात. तात्पर्य, पिळल्या जाणाऱ्या वर्गाला तत्कालीन उत्पादनपद्धतीने निश्चित केलेल्या जुलमाच्या विशिष्ट पिंजऱ्यांत अडकवून ठेवण्यासाठी त्या त्या काळांत अस्तित्वांत आलेली शोषण करणाऱ्या वर्गाची संघटना, एवढाच राज्यसंस्थेचा अर्थ होतो. प्राचीन काळीं गुलामांच्या मालकवर्गाने याच उद्देशाने राज्यसंस्थेचा उपयोग केला. मध्ययुगांत सरंजामदारवर्गाने तोच मार्ग अनुसरला. आणि अर्वाचीन काळीं भांडवलदारवर्गहि तेंच करीत आहे. आपल्या वर्गाच्या हिताला अनुकूल असे विधिनियम तयार करणें, त्यांच्या द्वारा दडपशाहीच्या कार्याला नैतिक ठरविणें आणि अशा प्रकारें सत्ता आपल्या हातीं अबाधित ठेवून आर्थिक शोषण करणें, हाच सत्ताधारी वर्गाचा आजपर्यंतचा इतिहास आहे. राज्यसंस्थेचें हें वर्गनिष्ठ स्वरूप मान्य केलें की तें अन्याय्य आहे हें आपोआपच सिद्ध होतें. विशेषतः भांडवलदारी अर्थपद्धतींत ही वर्गीय विषमता पराकोटीला पोंचली आहे. या अर्थव्यवस्थेंत अंतर्विरोध उत्पन्न झाला आहे. त्यामुळे उत्पादनकार्याच्या पायांत खोडा पडल्याप्रमाणे होत आहे. हा अडथळा नष्ट करावयाचा तर वर्गभेद आणि त्याबरोबरच तिचें अस्तित्व टिकविणारी राज्यसंस्था यांची इतिश्री झाली पाहिजे.

क्रांति, कामगार, कम्युनिस्ट

मार्क्सच्या विचारांतील एक वैशिष्ट्य असें की, त्याने तात्त्विक विवेचनाबरोबर व्यावहारिक मार्गहि सुचवून ठेवले आहेत. ते योग्य आहेत की अयोग्य हा प्रश्न अगदी निराळा आहे. पण त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे, तत्त्वज्ञाचें कार्य केवळ चिंतन आणि विश्लेषण करणें एवढेंच नाही. जगाची नवी घडण घडविण्याचें प्रत्यक्ष कार्यहि त्याने केलें पाहिजे. यात्र दृष्टीने त्याने राज्यसंस्थेचा उदय आणि विकास यांची मीमांसा केल्यानंतर तिचा शेवट करून साम्यवादी समाज कसा अस्तित्वांत आणावयाचा याचा एक कार्यक्रमहि आखून ठेवला आहे. (१) कामगार-क्रांति, (२) कामगार-हुकूमशाही व

शेवटीं (३) राज्यसंस्थेचा लोप होऊन साम्यवादी समाज, अशा तीन अवस्था त्याने कल्पिल्या आहेत.

भांडवलशाहीचें जगड्व्याळ राज्ययंत्र नष्ट करावयाचें तर तें काम फक्त कामगारवर्गच करूं शकेल, असें मार्क्सने म्हटलें आहे. समाजांतील सर्व वर्गांत भांडवलशाहीला तोंड देण्यास हाच वर्ग समर्थ आहे. खऱ्या अर्थानें हाच वर्ग क्रांतिकारक ठरतो. इतर वर्ग आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या व्यापांत नष्ट होऊन जातात. कनिष्ठ मध्यम वर्ग, लहान उद्योगधंदे करणारा वर्ग, दुकानदार, कारागीर, कलावंत हे सर्व भांडवलशाहीविरुद्ध झगडतात हें खरें, पण मध्यमवर्गीय म्हणून असलेलें आपलें स्थान भ्रष्ट होऊं नये यासाठी यांची ही धडपड असते. म्हणून हे सर्व वर्ग क्रांतिकारक होऊं शकत नाहीत. ते प्रतिक्रांतिकारक असतात. पण कामगारांची स्थिति यापेक्षा अगदी भिन्न असते. त्यांच्याजवळ मालमत्ता नसते. एका देशांतील कामगारवर्गाची परिस्थिति जगांतील इतर कोणत्याहि देशांतील कामगारवर्गासारखीच असते. त्याला राष्ट्रीय बंधनें पडत नाहीत. त्याच्याजवळ गमावण्यासारखें कांहीच नसतें. त्यामुळे भांडवलदारी समाजरचनेंतील प्रत्येक हितसंबंधाला कडकडून विरोध करण्याची खरी शक्ति त्याच्याजवळच असूं शकते. म्हणूनच क्रांति घडवून आणण्यास हाच वर्ग योग्य आणि समर्थ ठरतो. शिवाय, इतिहासक्रमाने अशी क्रांति घडवून आणणें त्याला भाग पडतें. नाहीतर, त्याचाच सर्वनाश झाल्याशिवाय राहणार नाही. ही ऐतिहासिक गरज पूर्ण करण्यासाठी कामगारवर्ग क्रांति करून राज्यसत्ता हस्तगत करील व प्रथम उत्पादनसाधनांना सामाजिक मालमत्ता बनवील. पण ही गोष्ट करतांना कामगारवर्ग या नात्याने स्वतःचें अस्तित्वहि तो नाहीसें करून सर्व वर्गभेदांचा आणि वर्गविरोधांचा अंत करील. तसेच, विशिष्ट संस्था या नात्याने राज्यसंस्थेचें अस्तित्वहि तो नामशेष करील. कामगारक्रांतीपूर्वी राज्यसंस्था वरिष्ठ वर्गीय संघटना असते. पण त्यानंतर समाजांतील वर्गच नष्ट झाल्यावर राज्यसंस्थेचें अस्तित्व चालू ठेवणें अनावश्यक ठरतें. वर्गीय वर्चस्व आणि त्यापासून उत्पन्न होणारे संघर्ष व अत्याचार नष्ट झाल्यावर राज्यसंस्था—शोषण करण्याचें साधन—नाहीसें होणेंच अपरिहार्य ठरतें. त्यानंतर शासनसत्ता गाजविण्याऐवजी वस्तूंची व्यवस्था पाहणें व उत्पादनकार्याचें दिग्दर्शन करणें एवढेंच कार्य राहतें. राज्य-

संस्था नष्ट (Abolish) करण्यांत येणार नाही. ती क्षीण होत होत शेवटीं लोप पावेल (It will wither away).

हें क्रांतीचें ध्येय पूर्ण होण्यासाठी कामगारांना प्रस्थापित समाजरचना सशस्त्र मार्गांनी उलथून पाडावी लागेल.

पण हें सर्व कोण घडवून आणणार? त्यासाठी संघटित पक्षाची आवश्यकता प्रतिपादन करून मार्क्सने कम्युनिस्ट पक्ष असें या पक्षाला नांव दिलें आहे. या पक्षाच्याच नेतृत्वाखाली क्रांति होईल असें त्याने म्हटलें आहे. या पक्षाचें तात्कालिक ध्येय म्हणजे कामगारांना संघटित करून त्या संघटनेच्या साहाय्यानें राजकीय सत्ता हस्तगत करणें.

कामगारक्रांति झाल्याबरोबर लगेच अपेक्षित साम्यवादी समाज निर्माण होणार नाही. भांडवलशाही व साम्यवादी समाज यांच्या दरम्यानच्या राजकीय संक्रमणकाळांत ‘ कामगार-हुकूमशाही ’ (Dictatorship of the Proletariat) स्थापन होईल. या हुकूमशाहीला तीन महत्त्वाचीं कामें पार पाडावीं लागतील : उत्पादनसाधनें समाजाच्या मालकीचीं करणें ; कामगारवर्गाला सत्ताधारी वर्गाचा दर्जा प्राप्त करून देणें ; आणि क्रांतिविरोधी गटांना नष्ट करणें. हीं कामें पूर्ण होईपर्यंत कामगारांची हुकूमशाही राजवट चालू राहील.

भांडवलशाही नष्ट झाली तरी तिचे सर्व अवशेष एकदम नष्ट होणें शक्य नाही. भांडवलदारांच्या हातचीं उत्पादनसाधनें समाजाच्या मालकीचीं करणें ही साम्यवादी समाजाची केवळ पहिली पायरी असेल. त्या वेळीं आर्थिक धोरणांत दोन गोष्टी मात्र कटाक्षाने पाळल्या जातील : ‘ काम करणार नाही त्याला खावयाला मिळणार नाही ’ आणि ‘ जेवढे श्रम तेवढ्याच प्रमाणांत उत्पन्नाचा भाग मिळेल. ’ त्यानंतर साम्यवादी समाजाची उन्नत अवस्था अस्तित्वांत येऊन प्रत्येक व्यक्तीला ‘ शक्त्यनुसार श्रम करून तिच्या गरजेनुसार तिला सर्व कांही मिळेल. ’ त्या वेळीं राज्यसंस्था लोप पावलेली असेल. कोणी शासक असणार नाही आणि शासितहि असणार नाही. वर्गविहीन स्वतंत्र समाजाची ती आदर्श अवस्था होय.

शंभर वर्षांनंतर

गेलीं शंभर वर्षें मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव जगभर गाजत आहे. किंबहुना हा काळ ' मार्क्सयुग ' म्हणून ओळखला जावा एवढें या तत्त्वज्ञानाचें महत्त्व प्रस्थापित झालें आहे. मार्क्सने विरोधविकासी भौतिकवादासारख्या तात्त्विक विषयापासून कामगारक्रांतीसारख्या व्यावहारिक कार्यक्रमापर्यंत अनेक विषयांचें विवेचन केलें आहे. त्याच्या विचारांची मूळ भूमिका एकदा मान्य केली की, त्यांत सुसंगति आणि संपूर्णता हे दोन्ही गुण असल्याचा प्रत्यय येतो. इ. स. १८४८ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या कम्युनिस्ट जाहीरनाम्यांतील मूलभूत तत्त्वांत त्याला शेवटपर्यंत बदल करण्याची गरज भासली नाही. तसेंच, सामाजिक शास्त्रें, निसर्गशास्त्रें, वाङ्मयसमीक्षा, कलात्मक दृष्टिकोन या सर्वच बाबतींत त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा निकष लावून तपासणें अपरिहार्य व्हावें एवढा त्याचा प्रभाव जीवनाच्या आणि ज्ञानाच्या सर्व क्षेत्रांवर पडलेला दिसून येतो. जगांतील कोणतीहि घटना आणि तिच्यासंबंधीचें स्पष्टीकरण ' मार्क्सवादी ' तरी असेल अथवा ' मार्क्सवादविरोधी ' तरी असेल, असें समीकरण बनून गेलें आहे. पण त्यामुळेच मार्क्सच्या विचारांचें मूल्यमापन करतांना दोन आत्यंतिक भूमिका स्वीकारण्यांत येतात : जगाचें अंतिम सत्य सांगणारें हेंच एकमेव तत्त्वज्ञान असल्याचा अत्याग्रह करणाऱ्यांची भूमिका अंधश्रद्ध धर्मवाद्यांप्रमाणें असते. तर, या तत्त्वज्ञानामुळेच जगावर सर्वनाशाचें संकट ओढवेल, असें प्रतिपादन करणाऱ्यांची भूमिका धास्तावलेल्या अगतिकाप्रमाणे असते.

याच संदर्भात आणखी एक गल्लत होते तीहि लक्षांत घेणें जरूर आहे. खुद्द मार्क्सने प्रतिपादन केलेले विचार, रशियांतील राज्यक्रांतीनंतर तेथील मार्क्सवादी म्हणविल्या जाणाऱ्या राजवटीसंबंधी बनलेले पूर्वग्रह आणि देशोदेशीच्या कम्युनिस्ट पक्षांनी स्थानिक धोरणाचें समर्थन करण्यासाठी मार्क्सवादाच्या आधारें केलेलीं भाष्यें, या तीन गोष्टी एकत्र करण्यांत येतात. त्यामुळे या तत्त्वज्ञानाची तर्कशुद्ध परिणति काय होऊं शकते, हें पाहणें—अशक्य नसलें तरी—अवघड बनतें यांत शंका नाही. या ठिकाणीं फक्त मार्क्स आणि एंगल्स यांच्या मूळ विचारांचाच परामर्श घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांतून निघालेले पंथोपपंथ आणि त्यांवर झालेलीं भाष्यें हीं विचारांत घेतलेलीं नाहीत.

(१) सामाजिक जीवनांत आर्थिक उत्पादनपद्धति एक मूलभूत शक्ति असल्याचें मार्क्सनें प्रतिपादन केलें आहे. तसेच, समाजांतील निरनिराळे गट आणि वर्ग यांचे परस्परसंबंध व स्वरूप समजण्यासाठी त्या समाजाची उत्पादन व विभाजन पद्धति समजली पाहिजे असेंहि त्याने म्हटलें आहे. मार्क्सचे हे दोन्ही सिद्धान्त सर्वमान्य व्हावयास हरकत नाही. पण त्यावरून मानवी समाजाचा संपूर्ण इतिहासच 'वर्गयुद्धाचा इतिहास' आहे, असा निष्कर्ष काढणें तर्कशुद्ध ठरत नाही. केवळ वर्गद्वंद्वाने समाजाची प्रगति झाली असें एकदा मान्य केलें की, मनुष्याचें बौद्धिक सामर्थ्य, त्याची स्वातंत्र्यप्राप्तीची आवड आणि सत्यसंशोधनाची जिज्ञासा यांना कांहीच स्थान उरत नाही. वर्गीय संघर्ष अपरिहार्य आणि निर्णायक असेल तर वर उल्लेखिलेल्या प्रवृत्तींची प्रेरणा आणि कार्य काय ? मार्क्सवादांत या प्रश्नाचें समाधानकारक उत्तर मिळत नाही.

(२) समाजांत मालक आणि गुलाम, सरंजामदार आणि भूदास, भांडवलदार आणि कामगार असे वर्ग कलहाच्या पवित्र्यांत परस्परविरोधी सतत उभे होते व आहेत हें सत्य असेल तर समाजांतील मध्यमवर्ग, कलावंत, संशोधक धर्मप्रेषित यांचें अस्तित्व नाकारावें लागेल. पण त्यामुळे वस्तुस्थितीच अमान्य करावी लागेल. वस्तुतः आर्थिक हितसंबंधाच्या विरोधामुळे जसे वर्गीय भेद पडतात, तसेच वैचारिक सामर्थ्य आणि स्वातंत्र्याची इच्छा यांमुळेहि अनेक व्यक्ति कार्यप्रेरित होतात. प्रगतीचें फार मोठें श्रेय त्यांच्या बुद्धिसामर्थ्याला आणि नैतिक प्रेरणेलाहि देणें आवश्यक आहे. पण मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानांत विचारांचें आणि व्यक्तीचें स्वतंत्र अस्तित्व अनुल्लेखनीय समजलें आहे. त्यामुळे व्यक्ति म्हणजे समाजयंत्रांतील एक असहाय भाग आणि तिचे विचार म्हणजे वर्गीय हितसंबंधाच्या अनुरोधाने व्यक्त झालेलीं मतें, असें समीकरण निर्माण होतें. उत्पादनसाधनें म्हणजेच समाजाची सर्व नियंत्रक शक्ति मानल्यामुळे वरील आपत्ति उत्पन्न होणें अपरिहार्य आहे.

(३) मानवी समाजाच्या इतिहासात राज्यसंस्थेचें फार महत्त्वाचें स्थान आहे. विकासासाठी शांतता आणि सुव्यवस्था यांची सर्वांत अधिक गरज असते. ही गरज भागविण्याच्या कामीं राज्यसंस्था कमीअधिक प्रमाणांत यशस्वी झाली

आहे. 'राज्यसंस्था म्हणजे केवळ मूठभर धनिकांकडून, दलितांचें शोषण करण्याचें कायदेशीर साधन,' हें मत मान्य केलें तर राज्यसंस्थेच्या ऐतिहासिक उपयुक्ततेकडे दुर्लक्ष करावें लागेल.

वर्गविहीन समाजरचनेंत राज्यसंस्था विरून गेलेली असेल, असें मार्क्सनें भाकीत केलें आहे. पण समाजव्यवस्था कोणत्याहि स्वरूपाची असो; समाजघटकांत सुसंगति आणि सहकार्य कायम ठेवण्यासाठी कोणत्याहि स्वरूपाची का होईना यंत्रणा आवश्यकच असणार. मग त्या यंत्रणेला राज्यसंस्था नांव द्यावयाचें की इतर कोणतें हा प्रश्न गौण ठरतो.

(४) मार्क्सने खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वांतील विसंगति स्पष्ट केली. तसेच, भांडवलशाही अर्थरचनेंतील अंतर्विरोधहि जगाच्या निदर्शनास आणला. त्यामुळे त्या अर्थपद्धतीचें त्याने केलेलें विवेचन परिस्थितीवर विदारक प्रकाश टाकणारें ठरलें. पण त्यावरून या अर्थपद्धतीच्या भावी स्वरूपाविषयी त्याने केलेलीं भाकितें मात्र अचूक ठरलीं नाहीत. भांडवलशाही विकासित झालेल्या राष्ट्रांत भांडवलदार व कामगार असे परस्परहितविरोधी दोनच वर्ग निर्माण होऊन त्यांच्या संघर्षांत भांडवलशाहीचा अंत होईल, असें त्याचें मत होतें. तसेच, भांडवलदारी क्रांतीनंतर कामगारक्रांति होणें अपरिहार्य आहे, असाहि क्रम त्याने प्रतिपादन केला. किंबहुना ही एक ऐतिहासिक गरज (Historical Necessity) आहे असें त्याचें मत होतें. पण पहिल्या महायुद्धानंतर फॅसिझमच्या उदयाने त्याचें हें भाकीत खोटें ठरलें. भांडवलदार व कामगार दोन्ही वर्गांनी आत्यंतिक राष्ट्रवादाच्या समान भूमिकेवर येऊन फॅसिझमची स्थापना केली. तसेच, मार्क्सच्या मताप्रमाणे कामगारक्रांति इंग्लंड-जर्मनीसारख्या औद्योगिक दृष्ट्या विकसित झालेल्या राष्ट्रांत प्रथम होणें आवश्यक होतें. पण इंग्लंडमधील कामगाराला वसाहतींच्या पिळवणुकींतील कांही भाग मिळाल्याने सशस्त्र क्रांति करण्याची गरज पडली नाही. शिवाय त्याच्या मनावर प्रातिनिधिक लोकशाही राजवटीचे संस्कारहि झालेले होते. जर्मनींतहि क्रांतीऐवजी प्रतिक्रांति घडून आली. तेथील कामगारांच्या वर्गीय भावनांपेक्षा राष्ट्रवादी प्रेरणा अधिक प्रबळ ठरल्या. कामगारक्रांति रशियासारख्या कृषिप्रधान राष्ट्रांत झाली हीहि गोष्ट याच संदर्भांत लक्षांत घेणें जरूर आहे. या सर्व घटनांच्या

आर्थिक पार्श्वभूमीची संगति मार्क्सच्या अर्थशास्त्रीय विचाराने लागत नाही.

(५) मार्क्सने समाजांतील वर्गीय द्वंद्वावरच सर्वस्वी भर दिल्यामुळे मध्यमवर्गीयांच्या बौद्धिक कर्तृत्वाचें महत्त्व ओळखलें नाही. कामगारांचें संख्याबल लक्षांत घेऊन त्याने क्रांतिविषयक सर्व भिस्त त्याच वर्गावर ठेवली. त्याच्या गृहित तत्त्वांत वैचारिक सामर्थ्याला गौण ठरविण्याचा प्रयत्न आहे. मध्यमवर्गीय मनुष्य भांडवलशाहीकडे जसा आशाळभूताप्रमाणे पाहत असतो तसाच त्या अर्थपद्धतीच्या जाचालाहि कंटाळलेला असतो. कामगाराप्रमाणे त्याचीहि आर्थिक पिळवणूक चालू असते. त्यामुळे त्याचा भांडवलशाहीवरील विश्वास उडालेला असतो. त्यालाहि सामाजिक क्रांतीची गरज वाटते. त्यासाठीच तो राजकीय व आर्थिक संघटना निर्माण करून प्रस्थापित हितसंबंधीयांविरुद्ध भावना बोलून दाखवितो.

(६) मार्क्सच्या मताप्रमाणे वर्गीय संघर्षच आतापर्यंतच्या सामाजिक विकासाचें एकमेव कारण होतें असें मानलें तर, वर्गविहीन समाजाचें भवितव्य काय होणार? कारण त्या अवस्थेंत वर्गीय संघर्ष नसेल. त्या वेळीं प्रगति थांबण्याचा धोका उत्पन्न होणार की काय? आर्थिक हितसंबंध हेंच मानवी जीवनाचें एकमेव बंधन मानलें आणि समाजांतील अर्थपद्धतीलाच निर्णायक समजलें की वरील पर्यवसान अपरिहार्य आहे. या भूमिकेंत मानवी सहकार्याची भावना आणि सामाजिक विकासांतील तिचें महत्त्व यांकडे दुर्लक्ष झालेलें आहे.

(७) सशस्त्र [illegible] तीचा मार्ग मार्क्सने पुरस्कारला आहे. किंबहुना त्याशिवाय कामगारक्रांति होऊंच शकणार नाही असेंहि त्याचें मत होतें. अशा क्रांतीचे अनुभव जमेस धरल्यास तिच्यांतील धोका लक्षांत येण्यासारखा आहे. क्रांतिकाळांत निर्माण होणारें अराजक आणि त्यानंतर सत्ता हस्तगत करून ती मुठींत ठेवण्यासाठी क्रांतिकारक पक्षांतच पडणारे तट यांमुळे सामाजिक नीतिमत्तेला अनिष्ट वळण लागण्याचीच शक्यता अधिक असते. शिवाय, हिंसक आणि अत्याचारी साधनांची प्रतिक्रियाहि तशाच अत्याचारी स्वरूपाची झाल्याशिवाय राहत नाही. सशस्त्र क्रांति म्हटली की तिची तयारी, ती यशस्वी

करून सत्ता मिळविणें, ती स्थिर करणें आणि विरोधकांचा निःपात करणें हीं कृत्यें इतक्या झपाट्यानें पार पाडणें आवश्यक असतें की, त्या वेळीं न्यायान्याय, सत्यासत्य यांची तपासणी करणें अशक्य असतें. विशेष म्हणजे, सत्ताधारी गटाकडून अत्याचारांचें समर्थन होऊन तींच राजकीय मूल्यें न्याय्य समजण्यांत येतात. भांडवलशाही वर्चस्वामुळे प्रस्थापित होणारीं मूल्यें त्याज्य ठरविणें आवश्यक आहे यांत शंका नाही. पण त्याचा पर्याय म्हणून वरील राजकीय मूल्यांचा स्वीकार करणें कितपत योग्य ठरतें? विशिष्ट समाजरचनेचें साध्य अगदी कल्याणकारी आहे असें गृहीत धरलें तरी त्यासाठी अत्याचारी साधनांचा अवलंब समर्थनीय ठरत नाही. या मार्गांत परस्परांविषयी अविश्वास, भीति, द्वेष यांचे धोके तर पसरलेले असतातच; पण ज्या साध्यासाठी एवढा खटाटोप करावयाचा तेंहि मूळ स्वरूपांत डोळ्यांपुढे राहणें शक्य नसतें. सत्तानिष्ठा प्रबळ होऊन ध्येयनिष्ठा बोथट होणें हीच त्याची स्वाभाविक परिणति.

(८) क्रांतीनंतर प्रस्थापित होणाऱ्या कामगार–हुकूमशाहीचीं सूत्रें कम्युनिस्ट पक्षाच्या हातीं राहतील व 'राज्यसंस्था विरघळून जाण्या'चें ध्येय पूर्ण झालें की हा पक्ष सत्तात्याग करील अशी मार्क्सची अपेक्षा. पण ज्या हुकूमशाहीला समाजांत कोणीहि विरोध करूं शकत नाही; राजकारण, प्रचार आणि उत्पादन यांचीं सर्व साधनें जिच्या हातीं एकवटलीं आहेत, ती हुकूमशाही आपोआप आपलीं सत्तासूत्रें खाली ठेवील, ही अपेक्षा समाजवादाच्या शास्त्रीय विवेचनांत 'वास्तववादी' ठरूं शकत नाही. शिवाय मूळ क्रांतिकारक आणि त्यांच्यानंतरचे त्यांचे राजकीय वारसदार यांची ध्येयनिष्ठा, उत्कटता आणि भावी समाजरचनेची कल्पना यांतहि भिन्नता उत्पन्न होण्याची शक्यता असते. खाजगी मालमत्ता न बाळगताहि, मालमत्तेपासून मिळणारीं सर्व सुखें उपभोगण्याची शक्यता ज्या सत्ताधाऱ्यांना असते त्यांच्या बाबतींत तर वरील शक्यता अधिक खरी ठरण्याचा संभव. उलट त्यामुळे क्रांतीची मूळ प्रेरणा आणि उत्कटता हळूहळू कमी होऊन सत्तालोभ बळावणें हेंच मानवी स्वभावाशीं अधिक सुसंगत ठरतें. राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक या सर्व सत्तांचें केंद्रीकरण झाल्यावर वरील परिणति अपरिहार्य आहे. शिवाय, एकाच पक्षाचें सतत राजकीय वर्चस्व राहणें म्हणजे सत्ताधाऱ्यांची एक नवी 'जात' निर्माण करण्यासारखेंच आहे. विशेषतः अशा धंदेवाईक क्रांतिकारकांच्या हातीं

सत्ता असल्यावर हा धोका अधिक. त्यामुळे पक्षीय शिस्तीच्या खटाटोपांत गुरफटलेल्या व्यक्तीला त्यांतून सहीसलामत बाहेर पडणें जसें अशक्य, तसेंच बाहेरच्या व्यक्तीलाहि त्या गटाच्या अंतर्यामापर्यंत पोंचणें अशक्य. त्याचा परिणाम म्हणजे समाजावर पक्षाची आणि पक्षावर त्यांतील हिकमत्या गटाची सत्ता दृढ होणें. समाजवादाच्या विशाल ध्येयाशीं वरील परिस्थिति केवळ विसंगतच नव्हे तर विघातकहि ठरणारी आहे.

★ ★ ★

नव्या वाटा

मार्क्सनंतरचे विचार

गेल्या पाऊण शतकांत राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत नवे वाद आणि नवे विचार यांची रणधुमाळी (War of Ideas) चालू आहे. त्या सर्वांचा अगदी अल्प परिचय करून घ्यावयाचा म्हटलें तरी त्याचा एक स्वतंत्र ग्रंथच होईल. या ठिकाणीं त्यांतील फक्त प्रमुख प्रवृत्तींचाच विचार केलेला आहे. विशेषतः मार्क्सनंतर राजकीय तत्त्वज्ञानांत जी नवी भर पडली तिचें विवेचन केलेलें आहे. खुद्द मार्क्सच्या विचारांचा अर्थ लावण्याच्या प्रयत्नांतून कितीतरी नवे पंथ आणि नवे पक्ष निर्माण झाले. त्यांमागे तात्त्विक मतभेद आहेत, वैयक्तिक नेतृत्वपदाची इच्छाहि आहे आणि बदललेल्या परिस्थितीचे पडसादहि उमटलेले आहेत. मार्क्सप्रमाणेच हेगेल आणि मिल्ल यांच्या अनुक्रमें राष्ट्रवादी आणि व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी विचारांच्या प्रेरणेनेहि कांही विचार या कालखंडांत नव्या स्वरूपांत मांडण्यांत आले आहेत.

याच काळांत राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांत घडलेल्या घटना, स्थापन झालेल्या संघटना, समाजशास्त्रीय संशोधन आणि विज्ञानशास्त्रांतील नवे शोध यांचाहि राजकीय तत्त्वज्ञानावर फार मोठा परिणाम झालेला दिसून येतो.

मार्क्स व त्याचे सहकारी यांनी इ. स. १८६४ मध्ये लंडन येथे 'पहिली आंतरराष्ट्रीय कामगार संघटना' स्थापन केली. इ. स. १८७१ मध्ये पॅरिस येथे कामगार-राज्य प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न झाला. इ. स. १८८४ मध्ये ब्रिटिश पार्लमेंटने मतदान-अधिकाराचें क्षेत्र वाढविणारा विधिनियम संमत केला. इ. स. १८८५ मध्ये हिंदी राष्ट्रीय कॉंग्रेसची स्थापना झाली. या चार घटना प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या ठरणाऱ्या आहेत. पहिल्या घटनेने एका नव्या

सामाजिक शक्तीचें—कामगारवर्गाचें—आगमन सुचविलें; तर दुसरीने सशस्त्र क्रांतीच्या उठावाचा एक सामुदायिक प्रयत्न दर्शविला. राज्यसंस्थेच्या कार्या-संबंधी सामान्य व्यक्तीच्या वाढत्या आकांक्षा तिसऱ्या घटनेने प्रत्ययास आणून दिल्या आणि चौथी घटना औद्योगिक दृष्टया मागासलेल्या एका वसा-हतीने स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या दिशेने टाकलेलें महत्त्वाचें पाऊल म्हणून विशेष उल्लेखनीय आहे.

विसाव्या शतकाचा आरंभच मुळी युद्धाच्या तयारीपासून झाला. त्यानंतर घडलेली दोन जागतिक महायुद्धें, त्यांत उपयोगांत आणलेलीं अतिसंहारक शस्त्रास्त्रें आणि जगांतील प्रत्येक देशाला त्यांची पोचलेली झळ यांचाहि सामाजिक नीतिमूल्यांवर परिणाम घडून आला. रशियन राज्यक्रांतीनंतर त्या देशांत झालेला सामुदायिक जीवनाचा प्रयोग, जर्मनींतील लष्करशाहीची राजवट आणि हिंदुस्थानच्या स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी महात्मा गांधींनी अनुसरलेला निःशस्त्र प्रतिकाराचा मार्ग या तीन घटना दोन्ही महायुद्धांच्या दरम्यान घडल्या. त्यांचीं उद्दिष्टें अगदी परस्परभिन्न असलीं आणि त्यांची परिणति अगदी परस्परभिन्न स्वरूपांत दिसून आली असली तरी, त्यांमुळे जुनी राजकीय मूल्यें पुन्हा नव्या प्रकाशांत तपासून पाहण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली यांत शंका नाही.

अर्थशास्त्र आणि प्राणिशास्त्र, इतिहाससंशोधन आणि भूगोलविषयक ज्ञान, समाजशास्त्र आणि मानववंशशास्त्र, मानसशास्त्र आणि आधुनिक प्रचारतंत्रें या सर्वांच्या वाढत्या अभ्यासाचाहि राजकीय तत्त्वज्ञानावर प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष परिणाम घडून आल्याशिवाय राहिला नाही. पहिल्या महायुद्धानंतर उद्भव-लेल्या परिस्थितींतून राजकीय तत्त्वज्ञानांत आणखी कांही मूलभूत प्रश्नांचीहि भर पडली आहे. त्यांपैकी पुढील प्रश्न विशेष महत्त्वाचे असून ते समाधान-कारकपणे सुटण्यावरच राज्यशास्त्राचें अपेक्षित ध्येय प्राप्त होण्याची शक्यता आहे : (१) आंतरराष्ट्रीय संघर्षांना आळा घालावयाचा तर संयुक्त राष्ट्र संघटने-सारख्या जागतिक स्वरूपाच्या संस्थेची आवश्यकता आहे. पण तिने घेतलेले निर्णय आणि प्रत्येक राष्ट्राचें सार्वभौमत्व या दोन्हीमध्ये संगति कशी निर्माण करतां येईल? दुसऱ्या शब्दांत, राष्ट्रीयत्व आणि आंतरराष्ट्रीयत्व यांत मेळ कसा बसवितां येईल? (२) आर्थिक नियोजन आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य हीं एकमेकांना पोषक ठरणें शक्य आहे काय? (३) प्रचंड उत्पादनसाधनांनी वस्तूंचें उत्पा-

दन मोठ्या प्रमाणावर होत असलें तरी, त्यामुळेच सत्ता व संपत्ति यांचें केंद्रीकरण होऊन सामाजिक विकृति उत्पन्न होत आहे. ती टाळण्यासाठी कोणती उपाययोजना करणें शक्य आहे? (४) विशिष्ट राजकीय ध्येय साध्य करावयाचें तर राजकीय पक्ष आणि त्यांतील शिस्तीचें बंधन या गोष्टी ओघानेच येतात. पण प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या वेळीं ध्येयाला मुरड बसून पक्षाच्या शिस्तीचेंच प्राबल्य वाढलेलें आढळून येतें. ही विसंगति कायमच राहत असेल आणि त्याला पक्षाचें बंधनच कारणीभूत असेल तर, पक्षातीत राजकारण शक्य आहे काय? नव्या राज्यशास्त्राला या प्रश्नांचीं उत्तरें देणें अपरिहार्य व्हावें एवढे हे प्रश्न मूलगामी आहेत.

मार्क्सच्या विचारांनंतर घडलेल्या घटना, झालेले सामाजिक बदल आणि त्यांतून उद्‌भवलेले कांही प्रश्न यांची ही केवळ त्रोटक नोंद आहे. त्यांचें विश्लेषण करून मार्ग सुचविणारे अनेक विचारप्रवाह सुरू झाले. त्यांपैकी कांही प्रयोगावस्थेंत येण्यापूर्वीच शुष्क झाले; कांहींचे प्रयोग होऊन ते अयशस्वी ठरले; कांहींचे प्रयोग चालू आहेत; तर कांही अद्याप विचारभूमींतच आहेत. त्यांपैकी प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या ठरूं शकतील अशा पुढील फक्त पांच विचारधारांचाच परिचय या ठिकाणीं दिला आहे. क्रांतिमार्गी समाजवाद, लोकशाही समाजवाद, सर्वंकष सत्तावाद, धार्मिक मानवतावाद आणि शास्त्रीय मानवतावाद.

क्रांतिमार्गी समाजवाद (Socialism by Revolution)

लेनिनची कामगिरी

एंगल्सच्या मृत्यूनंतर मार्क्सच्या विचारांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न जर्मनींत कार्ल कौट्स्की, रोझालक्झेंबुर्ग, रशियांत प्लेखानॉव्ह, इंग्लंडमध्ये हिंडमन, अमेरिकेंत डॅनियल डी लिऑन इत्यादींनी केलें. ते सर्व स्वतःला क्रांतिवादी म्हणवीत असत. त्यांना समाजवादाचें ध्येय हप्त्याहप्त्याने नको होतें. भांडवलशाहीचें यंत्र घणाघाताने मोडून सत्ता हस्तगत करण्याचा मार्ग ते प्रतिपादीत असत. पण या सर्वांपेक्षा मार्क्सवादांतील क्रांतितत्त्वाचें सांगोपांग विवेचन लेनिनच्या विचारांत पाहावयास सापडतें. मार्क्सच्या ग्रंथांवर त्याची निस्सीम श्रद्धा होती आणि सच्छिष्याप्रमाणे त्याने मार्क्सच्या विचारां-

वर विस्तृत भाष्य केलें आहे. लेनिन रशियन राज्यक्रांतीचा यशस्वी नेता, अद्वितीय कुशल संघटक आणि बुद्धिमान् मार्क्सवादी होता. ‘ राज्यक्रांतीविषयी लिहिण्यापेक्षा प्रत्यक्ष राज्यक्रांतींत रममाण होणें आपल्याला अधिक आवडतें व उपयुक्त वाटतें ’ असें त्याने म्हटलें असलें तरी, ‘ स्टेट अँड रेव्होल्यूशन ’ (State And Revolution), ‘इम्पीरिॲलिझम’ (Imperialism) इत्यादि प्रबंधहि त्याने लिहिले आहेत. त्यांत त्याने साम्राज्यशाहीचें विश्लेषण करून कामगार-क्रांतीची आवश्यकता स्पष्ट केली आहे. त्याशिवाय, कामगार-हुकूमशाहीची राजवट, कम्युनिस्ट पक्षाची संघटना, कामगार-क्रांतींत शेतकऱ्यांचें स्थान, क्रांतीसाठी योजावयाचे डावपेच इत्यादि विषयांचेंहि विवेचन केलें आहे.

साम्राज्यशाही

मार्क्स व एंगल्स यांचें जीवनकार्य ज्या काळांत झालें त्या काळीं साम्राज्यशाहीचें स्वरूप जगड्व्याळ बनलें नव्हतें किंवा जेवढें होतें तेवढेंहि त्यांनी विचारांत घेतलें नव्हतें. प्रत्येक देशांतील भांडवलदारांचा गट वेगवेगळा गृहीत धरून त्यांनी कामगार-क्रांतीचें स्वरूप विशद केलें होतें. पण कामगार-संघटनांना जसें जागतिक स्वरूप असतें, तसेंच भांडवलदारवर्गाचें जाळेंहि जगभर विणलें जातें, ही गोष्ट लेनिनच्या काळांत अधिक स्पष्ट झाली. त्याने भांडवलदारीचें हें आंतरराष्ट्रीय स्वरूप ओळखून त्यांतील अंतर्विरोधहि दाखवून दिला. ‘ मरणोन्मुख भांडवलशाही ’ असें लेनिनने साम्राज्यशाहीचें वर्णन केलें आहे. साम्राज्यशाहीमुळे भांडवलशाहीचे अंतर्गत विरोध अगदी पराकोटीला पोंचतात व त्यांतूनच पुढे क्रांतीची सुरुवात होते, असें त्याने निदान केलें आहे. हे विरोध तीन प्रकारचे असतात : (१) एकाच राष्ट्रांतील भांडवलदारवर्ग विरुद्ध त्याच राष्ट्रांतील कामगारवर्ग, (२) एक भांडवलशाही राष्ट्र विरुद्ध दुसरें भांडवलशाही राष्ट्र आणि (३) भांडवलशाही राष्ट्र विरुद्ध त्यांतील वसाहत राष्ट्र.

(१) औद्योगिक दृष्ट्या पुढारलेल्या देशांतील मोठमोठे कारखाने, व्यापारी कंपन्या, बँका इत्यादींची मक्तेदारी मूठभर बड्या भांडवलदारांच्या गटाकडे असते. त्यामुळे सर्व सत्ताहि त्यांच्याच हातीं एकवटली जाते. या अनिर्बंध शक्तीविरुद्ध झगडण्याच्या कामीं कामगार-संघटना, सहकारी संस्था, प्रातिनिधिक लोकशाही पक्ष इत्यादि नेहमीचीं साधनें अपुरीं पडतात. अशा वेळीं कामगारां-

पुढे दोनच मार्ग उरतात : भांडवलदारांनी चालविलेली पिळवणूक सहन करणें अथवा त्याच्याशीं दोन हात करण्यासाठी क्रांतीचीं नवीं शस्त्रें हातांत घेणें.

(२) साम्राज्यशाहींतील दुसरा अंतर्गत विरोध दोन भांडवलशाही राष्ट्रांतच उद्भवलेला असतो. मागासलेल्या वसाहती मिळविणें आणि त्या ताब्यांत ठेवणें यांसाठी दोन भांडवलशाही राष्ट्रांची स्पर्धा सुरू होते. कच्चा माल मिळविणें आणि पक्का माल खपविणें यांसाठी अशा वसाहतींवर राजकीय सत्ता ठेवण्याची भांडवलशाही राष्ट्रें धडपड करीत असतात. त्यांतूनच त्यांच्यामध्ये संघर्ष उद्भवून युद्धाचे प्रसंग ओढवतात. त्यांत ते एकमेकांचें सामर्थ्य क्षीण करीत असतात. अशा प्रकारें भाडवलशाहीचें आसन डळमळीत होऊं लागलें की कामगार-क्रांतीचा क्षण अधिक जवळ येणें अपरिहार्य असतें.

(३) साम्राज्यशाहींतील तिसरा अंतर्गत विरोध म्हणून वसाहत राष्ट्रांच्या जागृतीचा उल्लेख करतां येईल. भांडवलदार राष्ट्रें स्वतःला कितीहि 'सुधारलेलीं' समजत असलीं तरी, आपल्या ताब्यांतील वसाहतींचें आर्थिक शोषण करतांना मात्र 'रानटी' बनलेलीं असतात. पण असें शोषण करण्यासाठीच या राष्ट्रांना वसाहतीमध्ये रेल्वे बांधणें, गिरण्या व कारखाने उभारणें भाग पडतें. त्यामुळे एकीकडे त्यांना जास्त नफा मिळविणें सोपें होत असलें तरी, त्याचबरोबर वसाहतींत कामगारवर्ग निर्माण होतो, शिक्षणाचा प्रसार होऊं लागतो, बुद्धीजीवी वर्गाचा जन्म होतो. त्यांतूनच राष्ट्रीय भावनांची जागृति व स्वातंत्र्य-प्राप्तीच्या चळवळी फोफावतात. या घटनाहि कामगार-क्रांतीलाच पोषक ठरणाऱ्या आहेत.

कामगार-क्रांति व हुकूमशाही

साम्राज्यशाहीच्या विकासांतच तिच्या विनाशाचींहि बीजें साठविलेलीं आहेत असें प्रतिपादन करून लेनिन म्हणतो, 'ही विनाशाची अवस्था तीव्र होत जाणें म्हणजेच कामगार-क्रांतीसाठी सुवर्णसंधि प्राप्त होणें होय.' त्याची अशीहि कल्पना होती की, युरोपीय देशांतील कामगार-क्रांति आणि पूर्वेकडील देशांतील वसाहतींची क्रांति यांची युति होऊन त्यांतूनच साम्राज्यशाहीच्या 'जागतिक आघाडीविरुद्ध क्रांतीची संयुक्त जागतिक आघाडीहि अस्तित्वांत येईल. क्रांतीसंबंधी विवेचन करतांना मार्क्सनें म्हटलें होतें की, भांडवल-

दारीचा विकास ज्या देशांत जास्त होईल तेथेच प्रथम कामगार-क्रांति होईल. पण रशियांत तशी परिस्थिति नसतांहि क्रांति घडून आली. म्हणून लेनिनने तिचें समर्थन निराळ्या पद्धतीने केलें. त्याच्या मतें, साम्राज्यशाहीची साखळी जेथे सर्वांत कमजोर होईल, तेथील दुवा तोडूनच कामगार-क्रांति घडून येत असते. मग असा देश भांडवलशाही राष्ट्रांच्या मानाने उद्योगधंद्यांच्या बाबतींत मागासलेलाहि असूं शकेल. क्रांतीसाठी आणखी दोन गोष्टींची गरज असते : (१) 'खालच्या वर्गां'ना— बहुसंख्य कामगारांना — जुनी पद्धत नकोशी झाली पाहिजे. त्यांना क्रांतीची आवश्यकता पूर्णपणे समजणें जरूर असतें. तसेच, ते क्रांतीसाठी आपल्या प्राणांचें बलिदान करण्यास सज्ज असले पाहिजेत. (२) 'वरच्या वर्गां'ना—राज्यकर्त्या वर्गांना — जुनी पद्धत चालू ठेवणें अशक्य झालें पाहिजे. राज्यकारभार चालविण्याच्या बाबतींत त्या वर्गांवर असे आणीबाणीचे प्रसंग ओढवले पाहिजेत की, त्यामुळे अत्यंत मागासलेली जनता सुद्धां राजकारणाच्या आखाड्यांत खेचली जाईल.

लेनिनच्या मतें ही क्रांति सहजासहजीं घडून येत नाही. भांडवलदारी राज्यसंस्थेचें यंत्र जबरदस्तीने नष्ट केल्याशिवाय आणि त्या ठिकाणीं नवें राज्ययंत्र अस्तित्वांत आणल्याशिवाय कामगार-क्रांति शक्यच नाही. ही नवी राजवट म्हणजेच कामगार-हुकूमशाही. या राजवटीला विधिनियमांचीं कोणतींहि बंधनें नसतात. ती बाहुबलावर आधारलेली असते. तिला श्रमजीवी आणि पिळल्या जाणाऱ्या जनतेची सहानुभूति व पाठिंबा असतो. भांडवलदारी समाजपद्धति व भांडवलदारी लोकशाही यांचा शांततामय मार्गाने विकास घडून आल्यावर कामगार-हुकूमशाही अस्तित्वांत येईल, ही आशा फोल आहे. भांडवलदारी राज्यसत्तेचें यंत्र, सैन्य, नोकरशाही, पोलीस हे सर्व मोडून टाकल्यानंतरच कामगार-हुकूमशाही जन्मास येऊं शकते. त्यानंतर भांडवलदार वर्गाला नष्ट करून कामगार-लोकशाही अस्तित्वांत आणण्याचें काम करणें जरूर असतें. त्यासाठी कामगार-संघटनेचे नवे प्रकारहि निर्माण करावे लागतात. या नव्या प्रकारालाच 'सोव्हिएट' (Soviet) म्हणतात. अशा अनेक स्थानिक सोव्हिएटांचें एकीकरण करून 'सोव्हिएट राज्य' बनतें. त्यांत कामगार, सैनिक आणि शेतकरी यांचे प्रतिनिधि असतात. 'लोकशाही राज्याचा सर्वश्रेष्ठ नमुना' म्हणून लेनिनने त्याचा उल्लेख केला आहे. समाजवादाचें ध्येय

सुरळीतपणे साध्य करण्यास हाच एकमेव राज्यप्रकार असूं शकतों, असेंहि त्याने प्रतिपादन केलें आहे.

क्रांतिमार्गी समाजवाद्यांच्या परंपरेंत चीनच्या राज्यक्रांतीचा नेता माव-त्से-तुंग याचें स्थानहि महत्त्वाचें मानलें जातें. रशियापेक्षाहि औद्योगिक दृष्ट्या मागासलेल्या देशांत त्याने इ. स. १९४९ मध्ये राज्यक्रांति घडवून आणली. त्याने प्रस्थापित केलेल्या नव्या राज्यप्रकाराला ‘जनता लोकसत्ताक हुकूमशाही’ (People’s Democratic Dictatorship) असें नांव दिलें आहे. त्याचें स्पष्टीकरण करतांना तो म्हणतो, ‘जनतेसाठी लोकशाही आणि प्रतिगामी गटांसाठी हुकूमशाही, असें या राज्यप्रकाराचें द्विविध स्वरूप आहे.’ पण जनता कोणाला म्हणावयाचें? चीनच्या सध्यांच्या परिस्थितींत ‘जनता’ या शब्दांत कामगार, शेतकरी, लहान व्यापारी आणि राष्ट्रीय वृत्तीचे भांडवलदार या सर्वांचा समावेश होतो.

लोकशाही समाजवाद (Democratic Socialism)

मार्क्सवादाला विरोध

मार्क्सने प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणारे क्रांतिमार्गी संप्रदाय होते; तसेच कांही विचारवंतांनी त्याला विरोध दर्शवून नवे संप्रदायहि प्रस्थापित केले. त्यांपैकी कांही जणांना मार्क्सवाद तत्त्वतःच मान्य नव्हता; कांही जणांनी त्याचें ध्येय मान्य केलें पण त्याने सांगितलेला क्रांतीचा मार्ग निषिद्ध ठरविला आणि कांही जणांनी मार्क्सवादी तत्त्व आणि व्यवहार या दोन्हींच्या बाबतींत फेरविचार करण्याची आवश्यकता व्यक्त केली.

मार्क्सवादाचा पहिला विरोधक म्हणून बाकुनीनचा उल्लेख करावा लागेल. तो अराज्यवादी (Anarchist) होता. त्याने पहिल्या आंतरराष्ट्रीय कामगार-संघटनेपासूनच मार्क्सला विरोध दर्शविला. त्यानंतर मार्क्स–बाकुनीन वाद बरींच वर्षें गाजला. शेवटीं इ. स. १८७२ मध्ये वरील संघटनेंतून बाकुनीनची हकालपट्टी झाली. त्याने मार्क्सच्या तात्त्विक आणि व्यावहारिक दोन्ही विचारांवर आक्षेप घेतले. ‘मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाची परिणति वर्गविहीन समाज-

रचनेंत होणार नाही ; तें सर्वंकष हुकूमशाही राजवट तयार करण्यालाच पोषक ठरेल, ' असा बाकुनीनच्या विरोधाचा निष्कर्ष होता.

बर्नस्टाइन या विचारवंताने मार्क्सवादाचा फेरविचार करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटीं प्रसिद्ध झालेल्या त्याच्या ग्रंथांत त्याने मार्क्सचा श्रममूल्याचा सिद्धान्त, इतिहासाची भौतिकवादी मीमांसा या तात्त्विक विचारांबरोबरच त्याने कामगार-क्रांतीसंबंधी केलेल्या भाकिताचाहि फेरविचार झाला पाहिजे असें म्हटलें. त्याच्या मतें, साम्राज्यवादी राष्ट्रांतील भांडवलदारांनी वसाहतींतून मिळविलेल्या लुटींत कामगारांना कांही वांटा दिल्यामुळे, या दोन्ही वर्गांतील विरोधाची तीव्रताच नाहीशी झाली आहे. तसेच, याच काळांत वरील दोन्ही वर्गांशिवाय मध्यमवर्गाचीहि झपाट्याने वाढ होत गेली. या दोन्ही गोष्टी मार्क्सप्रणीत क्रांतीला पोषक ठरणाऱ्या तर नाहीतच, उलट तिची अनावश्यकताच त्यामुळे सिद्ध होते. म्हणून सशस्त्र क्रांति, त्यानंतर कामगार-हुकूमशाही राजवट इत्यादि क्रम आपोआपच निरुपयोगी ठरतो. त्याच्या मतें, समाजवाद म्हणजे लोकशाहीचेंच उत्क्रान्त स्वरूप होय. तें चार साधनांनी प्राप्त होऊं शकेल : कामगार-संघटना, सहकारी चळवळ, प्रौढ मतदान आणि लोकशाही राजकीय पक्षाचें नेतृत्व.

फेबियन सोसायटी

मार्क्सवादाचे तात्त्विक विचार बहुंशीं मान्य, पण त्याने सांगितलेला क्रांतीचा मार्ग अमान्य करणारी एक विचारधारा पश्चिम युरोपांत, विशेषतः इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी, इटली या देशांत विकसित झाली. या विचारप्रणालीचें मुख्य केंद्र म्हणून इंग्लंडचा विशेष उल्लेख करावा लागेल. इंग्लंडमध्ये मार्क्सने आयुष्याचीं तीस वर्षें व्यतीत केलीं. त्याने स्थापन केलेल्या पहिल्या आंतरराष्ट्रीय कामगार-संघटनेचें पहिलें अधिवेशनहि इंग्लंडमध्येच झालें. तरीपण, त्याचा क्रांतिमार्गी समाजवाद तेथील जनतेला मानवला नाही. समाजवादाचें ध्येय लोकशाही मार्गाने प्राप्त होऊं शकेल असा विश्वास तेथे अधिक दृढमूल आहे. या विचारप्रणालीची तात्त्विक बैठक फेबियन सोसायटीच्या सभासदांनी तयार केली आणि त्याचा कांही प्रमाणावर प्रयोग मजूर पक्षाने प्रत्यक्षांत आणण्याचा

प्रयत्न केला. (फेबियस नांवाच्या एका इतिहासकालीन इटालियन सेनापतीने हॅनिबॉलशीं लढतांना युद्धाचें विशिष्ट तंत्र उपयोगांत आणलें होतें. तें फेबियन युद्धतंत्र म्हणून इतिहासांत प्रसिद्ध आहे. प्रत्यक्ष रक्तपाताची लढाई करण्याऐवजी शत्रूच्या मार्गांत अनेक अडथळे उत्पन्न करून त्याला जेरीस आणणें, हा या तंत्राचा विशेष समजला जातो. शत्रु जेरीस आल्यानंतर योग्य क्षण येतांच जोराचा आघात केल्यास शत्रूवर मात करणें शक्य असतें, ही त्यामागे कल्पना आहे.)

इंग्लंडमधील कांही सुशिक्षित, अभ्यासू आणि समाजकार्यकर्ते यांनी इ. स. १८८४ मध्ये फेबियन सोसायटीची स्थापना केली. सोसायटीच्या सभासदांत जॉर्ज बर्नार्ड शॉ, वेब पतिपत्नी, प्रो. ग्रॅहॅम वॅलेस, एच्. जी. वेल्स, ॲनी बेझंट, विल्यम क्लॉर्क, जे. आर. मॅक्डोनल्ड, प्रो. हेराल्ड लास्की, हर्मन फायनर, लिओनार्ड वूल्फ इत्यादींचा प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल.

लोकशाही समाजवादाच्या पुरस्कर्त्यांचीं दोन प्रेरणास्थानें आहेत: जॉन स्टुअर्ट मिल्लने प्रतिपादन केलेली लोकशाही आणि मार्क्सने सांगितलेला समाजवाद. त्याशिवाय त्यांना परंपरेने उदारमतवादाचाहि वारसा मिळाला आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याचें मूल्य जतन करण्याचीहि आवश्यकता त्यांना वाटते. पण त्याचबरोबर केवळ राजकीय स्वातंत्र्य वरील सर्व मूल्यांना टिकविण्यास असमर्थ आहे, याचीहि त्यांना जाणीव आहे. म्हणून, कामगारांची वाढती संख्या आणि पिळवणुकीचे नवनवे प्रकार लक्षांत घेऊन आर्थिक समतेची आवश्यकता त्यांनी व्यक्त केली. थोडक्यांत, राजकीय लोकशाही, आर्थिक समता आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य या तिन्हींचा मेळ कसा घालतां येईल, याचा विचार मुख्यतः फेबियन सोसायटीच्या सभासदांनी केलेला आहे. पण या मूल्यांच्या भूमिकेवर जी नवी समाजरचना अस्तित्वांत आणावयाची त्यासाठी त्यांना क्रांतीचा मार्ग मान्य नाही. हें ध्येय क्रमाक्रमाने आणि लोकशाही मार्गाने प्राप्त करावयाचें, यावर त्यांचा कटाक्ष आहे.

‘ रक्तरंजित क्रांतीचें भडक चित्र रेखाटून ‘ रोमॅंटिक ’ पुढारीपणाच्या मागे लागण्याऐवजी वैधानिक मार्गांनी व्यावहारिक सुधारणा प्रत्यक्षांत आणण्यासाठी सर्व शक्ति एकवटून प्रयत्न करणें, ’ असें सोसायटीचें ध्येय होतें.

भांडवलशाहीचें बदलतें स्वरूप

सोसायटीच्या सभासदांच्या विचारांत भिन्नता आणि विविधता आढळली तरी, लोकशाही समाजवादासंबंधी त्या सर्वांचा आशय स्थूलमानाने पुढील-प्रमाणे सांगितल्यास चूक ठरणार नाही.

समाजाचा इतिहास केवळ आर्थिक उत्पादनसाधनांच्या नियंत्रणाखाली बनतो, हें मार्क्सचें म्हणणें निर्दोष नाही. इतिहासांतील अनेक विचारांचा आणि घटनांचा अभ्यास केल्यास असें दिसून येईल की, त्यांत लोकशाहीच्या व समाजवादाच्या दिशेने अप्रतिहत प्रगति होत गेली आहे. ही प्रगति सरळ रेषेंत झाली नसेल; पण तिची परिणति मात्र वरील ध्येयांना पोषक ठरणारी आहे. इंग्लंडमध्ये मतदान-अधिकाराचें क्षेत्र वाढत गेलें. प्रथम उदयोन्मुख व्यापारी वर्ग, नंतर मध्यमवर्ग आणि शेवटीं कामगारवर्ग, अशा क्रमाने ही कक्षा व्यापक होत गेली. त्यावरून राजकीय क्षेत्रांत तरी लोकशाहीची प्रगति होत गेल्याचें स्पष्ट होतें. आर्थिक क्षेत्रांतहि जवळपास अशाच तऱ्हेनें बदल होत गेला आहे. आरंभीची कारखानदारी केवळ वैयक्तिक मालकीवर आधारलेली होती. सर्व सत्ता व्यक्तिशः मालकाच्याच हातीं एकवटलेली असे. पण हळूहळू ती नाहीशी होत आहे. पूर्वीच्या वैयक्तिक मालकीची जागा भागीदारीच्या कंपन्या, आर्थिक मंडळें (कॉर्पोरेशन्स) इत्यादींकडे जात आहे. त्यामुळे मालकी आणि व्यवस्था हीं दोन्ही अगदी निरानिराळीं बनत चाललीं आहेत. मोठ्या प्रमाणावरील व्यापार आणि कारखानदारी यांनी खुली स्पर्धा आणि वैयक्तिक जबाबदारी नष्ट करून टाकली आहे. या अप्रतिबंध भांडवलशाहीच्या वाढीनेच आर्थिक व्यक्ति-वाद (Economic Individualism) संपविला आहे. अशा स्थितींत आधुनिक समाजाला लोकशाही आणि स्वातंत्र्य टिकवावयाचीं तर त्याला दोन पर्याय आहेत: मोठ्या प्रमाणावरील (Large scale) उद्योगधंदे बंद करणें. अर्थात् त्यामुळे मिळणाऱ्या प्रचंड उत्पादनाला आणि दळणवळणासारख्या सोयींना वंचित व्हावें लागेल. दुसरा पर्याय म्हणजे, या उद्योगधंद्यांवर क्रमा-क्रमाने समाजाची मालकी प्रस्थापित करणें. एका अर्थी, समाजाने दुसरा मार्ग पत्करलाच आहे. समाजवादी सिद्धान्तांनी तो स्पष्ट करून सांगणें व त्यांतील दोष नाहीसे करणें याची मात्र जरुरी आहे.

कामगार-हुकूमशाहीला विरोध

मार्क्सने प्रतिपादन केलेल्या श्रममूल्याच्या सिद्धान्तावरहि लोकशाही समाजवाद्यांनी आक्षेप घेतले आहेत. त्यांच्या मतें, वस्तूचें मूल्य हें केवळ कामगारांच्या श्रमानेच बनत नाही. तें सर्व समाजाने निर्माण केलेलें असतें. तसेंच, संपूर्ण सामाजिक प्रक्रियेतून तें बनतें. तसें नसतें तर, कामगारवर्गाशिवाय समाजांतील इतर वर्ग निष्क्रिय आणि निरुपयोगीच ठरले असते. पण वस्तुस्थिति तशी नाही. भांडवलशाही उत्पादन आणि विभाजन पद्धतींत संघर्ष होतो, ही गोष्ट खरी आहे. पण हा संघर्ष एका बाजूला मजुरीवर राबणारे कामगार आणि राबविणारे मालक यांच्या दरम्यान नसतो. तो एका बाजूला संपूर्ण समाज आणि दुसऱ्या बाजूला धंद्यांत गुंतविलेल्या भांडवलावर गबर बनणारे धनिक यांच्या दरम्यान असतो.

वरील दोन्ही मुद्दे लक्षांत घेतले म्हणजे उत्पादन-साधनांची मालकी आणि राजकीय सत्ता ही केवळ कामगारवर्गाच्या हुकूमशाहीकडे सोपविणें चूकच नव्हे तर, अन्यायाचेंहि ठरतें. म्हणून त्यांवर एका वर्गाची नव्हे तर, संपूर्ण समाजाची मालकी असली पाहिजे. तसेंच, हा बदल क्रमाक्रमाने झाला पाहिजे. क्रांतीमुळे सामाजिक नीतिमूल्यांवर विघातक परिणाम होतात. आणि अशी क्रांति कशाकरिता करावयाची? तर, एका वर्गाची हुकूमशाही प्रस्थापित करण्यासाठी. अशा राजवटींत व्यक्तिस्वातंत्र्य, विचारस्वातंत्र्य यांना स्थान राहूं शकत नाही. सामाजिक प्रगतीचा मार्ग विविध विचारसरणी आणि प्रयोग यांनी निश्चित होत असतो. त्यासाठीच समाजांतील सर्व घटकांना समान स्वातंत्र्य पाहिजे. तरच एकमेकांचें मतपरिवर्तन घडून येण्याची शक्यता असते.

सामाजिक पुनर्रचना

लोकशाही समाजवाद्यांनी राज्यसंस्था आवश्यक मानली आहे. मार्क्सवादांतील वर्गविहीन समाजाचें स्वप्न त्यांना मान्य नाही. राज्यसंस्था हवी पण ती लोकशाही स्वरूपाची मात्र असली पाहिजे. सामाजिक पुनर्रचनेसाठी लोकशाही समाजवाद्यांनी पुढील मार्ग सुचविले आहेत.

(१) सामाजिक विधिनियम करणें; औद्योगिक क्षेत्रांत किमान वेतनाची पद्धत, कामाच्या तासांची निश्चिति आणि शिक्षणसंपादनाची समान संधि

यांना पोषक ठरणारे विधिनियम अमलांत आणणें. (२) उद्योगधंद्यांवर लोकशाही पद्धतीने नियंत्रण ठेवणें. (३) समाजांत विनाकष्ट जगणाऱ्या वर्गाच्या उत्पन्नावर वाढते कर बसवून तो वर्ग कमी करणें आणि या प्राप्तीचा विनियोग समाजांतील इतर वर्गांच्या राहणीचें मान वाढविण्यासाठी करणें. (४) देशांतील शेती, खाणी, कारखाने यांच्यांतून मिळणारा खंड आणि नफा यांचा विनियोग सामाजिक सुखसोयींकडे करणें. (५) नगरपालिका आणि इतर स्थानिक स्वराज्यसंस्था (Local bodies) यांच्यापासूनच लोकशाही समाजवादाची बांधणी करून शासनसंस्थेपर्यंत तिची सुसूत्रता कायम ठेवणें. (६) राज्यसंस्थेला जनतेची विश्वस्त, मार्गदर्शक आणि व्यवस्थापक मानणें.

समाजवाद व साम्यवाद

क्रांतिमार्गी समाजवाद (Socialism by Revolution) आणि लोकशाही समाजवाद (Socialism by Democratic Way) या दोन विचारधारांचें समर्थन अनुक्रमें कम्युनिस्ट आणि सोशॅलिस्ट या दोन राजकीय पक्षांतर्फे करण्यांत येतें. हें विधान सामान्यतः कोणत्याहि देशांतील वरील दोन पक्षांविषयी करावयास हरकत नाही. क्वचित् ठिकाणीं नांवाचा फरकहि सापडेल ; पण मूळ अभिप्रेत अर्थ वरील शब्दांशीं निगडित झालेला आहे ही गोष्ट निश्चित. पण मार्क्सवादांत मात्र हा भेद क्रांतिवादी अथवा शांतिवादी मार्गांमुळे मानण्यांत आलेला नाही. मार्क्सच्या मताप्रमाणे समाजवाद (Socialism) आणि साम्यवाद (Communism) हे वर्गविहीन समाजाच्या ध्येयपथावरील दोन टप्पे आहेत. समाजवाद हा पहिला टप्पा (Lower phase) असून या समाजावस्थेंत राष्ट्रांतील उत्पादनसाधनें समाजाच्या मालकीचीं झालीं असलीं तरी, भांडवलशाहीचे कांही अवशेषहि रेंगाळत असतात. साम्यवाद हा त्यानंतरचा उच्च टप्पा (Higher phase) होय.

सर्वंकष सत्तावाद (Totalitarianism)

फॅसिझम व नाझीवाद

पहिल्या महायुद्धानंतर युरोपांत फॅसिझम व नाझीवाद हीं दोन तत्त्वें उदयास आलीं आणि त्यांनी उदारमतवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद, बुद्धिप्रामाण्यवाद

इत्यादि नीतिमूल्यें निरुपयोगी असल्याचें प्रतिपादन केलें. या दोन्ही विचार-प्रणालींत देशपरत्वें कांही बाबतींत भिन्नता आढळली तरी, मानवी बुद्धीपेक्षा विभूतिपूजा, लोकशाहीऐवजी सर्वंकष सत्ता आणि शांततेऐवजी लष्करी सामर्थ्य यांवरच विश्वास व्यक्त केला होता.

युद्धोत्तरकाळांत जर्मनी आणि इटली या देशांतून अनुक्रमें नाझीवाद आणि फॅसिझम फोफावण्यास त्या देशांतील तत्कालीन आर्थिक परिस्थिति बहुंशीं कारणीभूत झाली असली तरी त्यांची वैचारिक पार्श्वभूमि त्यापूर्वी अनेक वर्षें तयार होत होती. हेगेलला या विचारसरणीचा मुख्य प्रणेता मानलें तर, फित्शे आणि नित्शे या दोघांना तिचे नैतिक स्फूर्तिदाते समजावें लागेल.

एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभीं नेपोलियनच्या सामर्थ्यशाली नेतृत्वामुळे फ्रान्सचा युरोपांत निर्माण झालेला दबदबा आणि त्याच वेळीं जर्मनींतील विस्कळीत परिस्थिति यांमुळे उद्‌भवलेली संकटपरंपरा या दोन्ही घटना फित्शेच्या नजरेसमोर होत्या. त्यासाठीच त्याने जर्मन राष्ट्राच्या पुनरुज्जीवनाची आवश्यकता व्यक्त करून त्याला नेपोलियनसारख्या अद्वितीय नेत्याचें मार्गदर्शन लाभलें पाहिजे असें प्रतिपादन केलें. या कल्पनेंतूनच राज्यसंस्थेला सर्वंकष आणि राज्यनेत्याला सर्वाधिकारी मानण्याची विचारसरणी बळावली. फित्शेने युद्धाचें समर्थन करतांना म्हटलें आहे : सामर्थ्यशाली राष्ट्राला युद्धांची गरज स्वतःचें संरक्षण करण्यासाठी लागत नाही. राष्ट्रप्रेमाची ज्योत मानवी हृदयांत सतत प्रज्वलित ठेवण्यासाठी अशा युद्धांची आवश्यकता असते. राष्ट्रवेदीवर बलिदान करणें हें राष्ट्रांतील प्रत्येक व्यक्तीचें कर्तव्य ठरतें. तेथे सबळ आणि दुर्बळ असा भेद नसतो. किंबहुना या कर्तव्याच्या प्रेरणेनेच दुर्बळाला सामर्थ्य प्राप्त होतें. हें राष्ट्रीय कर्तव्य डावलणाऱ्या व्यक्तीस जगण्याचाहि अधिकार पोचत नाही.

फित्शेने जर्मन राष्ट्र आणि युरोपांतील इतर राष्ट्रें यांची तुलना करून जर्मनीची ऐतिहासिक परंपरा, सामर्थ्य आणि देशाभिमान सर्वश्रेष्ठ असल्याचें प्रतिपादन केलें. त्याच्या मतें, उच्च (Noble) आणि नीच (Ignoble) असे मनुष्याचे निसर्गतःच दोन प्रकार मानले पाहिजेत. त्याचीच पुढची पायरी म्हणजे, नीच लोकांनी उच्च लोकांच्या आधीन राहणें. इच्छासामर्थ्य

Strength of Will) हा उच्च मनुष्याचा सर्वश्रेष्ठ गुणधर्म असून त्याच्या जोरावरच तो इतरांचें नेतृत्व करण्यास समर्थ बनतो. हाच नियम जर्मनी आणि इतर राष्ट्रांच्या बाबतींतहि लागू करून फिक्शेने जर्मन राष्ट्र उच्च असल्याचें प्रतिपादन केलें आहे. अर्थात् त्यामुळेच तें इतर राष्ट्रांचें नेतृत्व करण्यास सर्वसमर्थ आहे, हें ओघानेच येतें.

नित्शेचें तत्त्वज्ञान

सर्वंकष सत्तावादाला खंबीर नैतिक बैठक नित्शेच्या विचारांमुळे लाभली. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत होऊन गेलेच्या या जर्मन विचारवंताने उपयुक्ततावाद आणि ख्रिश्चन धर्म या दोन्हींवर टीका करून तीं टाकाऊ असल्याचें मत व्यक्त केलें आहे. त्याच्या मतें, भेकडपणा लपविण्यासाठी मनुष्याला धर्माचा आश्रय करावा लागतो. ख्रिश्चन धर्म दुर्बल, अकार्यक्षम आणि निर्बुद्ध लोकांचा धर्म आहे. ऐहिक जीवनात अपेशी बनवून व जीवनोत्तर सुखाची खोटी आशा निर्माण करून हा धर्म मनुष्याला अधिकच दुर्बल बनवेतो. जगांतील सर्व मनुष्यें समान असल्याचें ख्रिश्चन धर्म सांगतो. पण ही वस्तुस्थिति नाही. श्रेष्ठ आणि कनिष्ठ अशी मनुष्यांची प्रतवारी लावून श्रेष्ठ हे नेहमीच सत्ता गाजविण्यासाठी जन्मलेले असतात, ही सत्यास्थिति मान्य केली पाहिजे. हीच गोष्ट जगांतील निरनिराळ्या वंशाच्या बाबतींत सांगतां येईल. कांही वंश निसर्गतःच श्रेष्ठ असून ते इतरांवर सत्ता गाजविण्यासाठी निर्माण झालेले असतात. ख्रिश्चन धर्माने सद्गुणांची वृद्धि हें जीवनाचें ध्येय मानलें आहे. वास्तविक पाहता सामर्थ्यपूजा हा मानवी जीवनाचा मानबिंदु मानला पाहिजे. दयाळूपणा, विनम्रता, सहानुभाव इत्यादि गोष्टींचें ख्रिश्चन धर्माने स्तोम माजविलें आहे. त्याऐवजी निष्ठुरता आणि अहंकार हे मनोभाव अधिक श्रेष्ठ आहेत. दुर्गुणांचा पाडाव सद्वर्तनाने करण्याचा उपदेश ख्रिश्चन धर्म करतो; त्यामुळेच त्याने युद्धाचा निषेध केला आहे. पण असें करतांना दुर्बलांचा नायनाट करण्यासाठी युद्धाची केवढी गरज असते याकडे त्या धर्माने दुर्लक्ष केलें आहे. युद्धें न झालीं तर जगांतून पौरुष, वीरता, पराक्रमी वृत्ति इत्यादींचा लोप होऊन सर्वत्र निर्बल, निःसत्त्व आणि भेकड यांचीच गर्दी

माजल्याशिवाय राहणार नाही. मानवता आणि नम्रता या गुणांचा ख्रिश्चन धर्माने बडेजाव माजविला आहे. पण खरें पाहतां हे गुण गुलामांचे आहेत. तसेच, दयाळूपणा, उदारता, क्षमाबुद्धि या गुणांचाहि त्या धर्मात गौरव केला जातो. पण हे गुण कां उद्भवतात याचा त्या धर्माने बारकाईने विचार केलेला नाही. मनुष्याच्या पापभीरु मनोवृत्तींतून या गुणांचा जन्म होतो. नित्शेने अशा प्रकारें मानवी मनांतील सत्प्रवृत्ति आणि हजारो वर्षांपासून संपादन केलेलीं जीवनमूल्येंच नाकारलीं. त्याच्या मतें, सत्ताप्रवृत्ति (Will to Power) हीच सर्वश्रेष्ठ प्रवृत्ति असून, ती ज्याची प्रबल असेल तोच सर्वश्रेष्ठ पुरुष होय. पुरुषश्रेष्ठाचें (Superman) हें एकमेव लक्षण असून त्याची सत्ता सर्वांनीं मान्य करणें हें निसर्गनियमाला धरूनच होतें. ज्येष्ठांनी कनिष्ठांवर, सबलांनी दुर्बलांवर आणि मालकांनी गुलामांवर सत्ता गाजविणें हाच निसर्गनियम होय.

फॅसिझमच्या तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमि तयार करणारे हेगेल, फित्शे आणि नित्शे हे मुख्यतः तत्त्वज्ञ, इतिहासविवेचक आणि लेखक होते. राजकीय सत्ता त्यांच्यापैकी कोणाच्याहि हातीं नव्हती अथवा त्या दृष्टीने त्यांपैकी कोणीं प्रत्यक्ष प्रयत्नहि केल्याचें नमूद नाही. पण पहिल्या महायुद्धानंतर मात्र सत्ता हस्तगत करण्याच्या प्रयत्नांतून आणि हस्तगत झाल्यावर ती राबविण्याच्या समर्थनांतूनहि फॅसिझमचीं कांही तत्त्वें अधिक विशद झालीं. इटलीचा सर्वाधिकारी मुसोलिनी आणि जर्मनीचा फूअरर हिटलर यांच्या लेखन-भाषणाचा या ठिकाणीं प्रामुख्यानें उल्लेख करावा लागेल. मुसोलिनीने ' दि पोलिटिकल अँड सोशल डॉक्ट्रिन ऑफ फॅसिझम ' (The Political and Social Doctrine of Fascism) या ग्रंथांत राज्यसंस्था, संघ-प्रधान शासनसंस्था (Corporative State) इत्यादि विषयांचें समर्थन केलें आहे. हिटलरने आत्मचरित्रांत वंशश्रेष्ठता, नेतृत्व, पक्षाची शिस्त इत्यादींचें समर्थन केलें आहे.

राज्य : आध्यात्मिक शक्ति

मुसोलिनीने राज्यसंस्था सर्वशक्तिमान्, सर्वसमावेशक आणि सर्वश्रेष्ठ मानवी संघटना असल्याचें म्हटलें आहे. तो म्हणतो : राज्य म्हणजे केवळ मार्गदर्शन करणारी संघटना नाही. केवळ भौतिक जीवनाला अवश्यक साधनें पुरविणारी

डवादी संघटनाहि नाही. तसेंच, शांतताप्रस्थापनेचें एक साधन, अशा कुचित दृष्टीनेहि तिच्याकडे पाहणें बरोबर ठरणार नाही. थोडक्यांत, ज्याची उत्पत्ति केवळ कांही राजकीय कारणामुळे झालेली नाही. राज्यसंस्था ो एक आध्यात्मिक शक्ति आहे. तें एक नैतिक प्रेरणास्थान आहे. समाजाच्या ात्म्याचें सामर्थ्य दर्शविणारें तें एक महत्त्वाचें साधन आहे. शेकडो वर्षांच्या ंपरेंतून, श्रद्धेंतून आणि विश्वासांतून राज्याची निर्मिति झालेली असते. ही घटना केवळ वर्तमानकालीन घटना नसून भूतकालीन वैभवाचें मानचिन्ह ाणि भविष्यकालीन प्रगतीचें एकमेव साधन आहे. यावरून राज्याची व्याप- ता, विशालता, सर्वश्रेष्ठता आणि आध्यात्मिकता स्पष्ट होते. सर्व नैतिक ाणि जीवनविषयक प्रेरणांचें केंद्र म्हणजे राज्य. 'राज्यासाठीं सर्वसमर्पण; ज्यविरोधी कांही असूं शकत नाही आणि राज्याबाहेर समाजजीवनाचें स्तित्व नाही.'

फॅसिस्ट तत्त्वाप्रमाणे राष्ट्र, राज्य आणि समाज हीं सर्व एकरूपच मानलीं ातात. त्यांत व्यक्तीला निराळें स्थान नाही. व्यक्तीची इच्छा राज्याच्या च्छेशीं सुसंवादीच असली पाहिजे. स्वातंत्र्य हा व्यक्तीचा अधिकार (Right) सून, तें तिने पार पाडावयाचें एक कर्तव्य (Duty) आहे. व्यक्तीने आपलें ीवन राज्यांत सर्वस्वी विलीन केलें पाहिजे. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व ा तत्त्वांऐवजी फॅसिझमने कर्तव्य, आज्ञापालन आणि त्याग हीं समाज- ीवनाचीं मूलभूत तत्त्वें मानलीं आहेत.

शशुद्धि आणि नेतृत्व

नाझीवादांतहि सर्वंकष राज्याची (Totalitarian State) कल्पना ान्य केली आहे. पण या विचारसरणींत वंशश्रेष्ठतेचा सिद्धान्त आणि नाझी- ातृत्व यांवर अधिक भर दिला होता. या सिद्धान्ताप्रमाणें, जगांतील सर्व मानव- ंशांत आर्यवंश हाच सर्वश्रेष्ठ होय. त्याची श्रेष्ठता स्वयंभू असून ती वंश- ंपरेने टिकून राहिली आहे. जगाचा इतिहास हा निरनिराळया वंशांच्या घर्षांचाच इतिहास आहे. त्यांतून श्रेष्ठ ठरलेल्या वंशांनाच जगाची सत्ता ातीं ठेवण्याचा नैसर्गिक अधिकार पोंचतो. मालक व गुलाम, जित व जेते त्यादि भेद निसर्गानेच निर्माण करून ठेवलेले आहेत. ते कायम ठेवून उच्च-

वंशीय मानवांनी नीचवंशीयांवर स्वामित्व गाजविणें हेंच समाजाच्या प्रगतीला आवश्यक ठरतें. म्हणून वंश शुद्ध ठेवण्याचें धोरण कसोशीने पाळलें पाहिजे. याच धोरणाच्या अनुषंगाने नाझी पक्षाने जर्मनींत आर्यवंशाच्या शुद्धतेसाठी ज्यू व इतर वंशीय लोकांची समाजांतून हकालपट्टी केली.

सत्ता (Power) आणि नेता (Leader) हे दोन शब्द फॅसिझम व नाझीवाद दोन्ही विचारसरणींत परवलीचे मानले जातात. पण त्यांतहि नाझीवादाने त्यावर अधिकच भर दिला. हिटलरच्या मतें, नेता हा संपूर्ण राष्ट्रीय जीवनाचा प्रेरक समजला पाहिजे. पक्षसंघटना, शासनसंस्था आणि राज्य या सर्व क्षेत्रांत तोच सर्वाधिकारी असला पाहिजे. त्याच्या इच्छेंत राष्ट्राच्या सर्व इच्छाआकांक्षा व्यक्त होतात. त्याचे शब्द म्हणजेच राष्ट्राचे विधिनियम आणि त्याचें धोरण हेंच राष्ट्राचें ध्येय. विचारस्वातंत्र्य, शास्त्रीय शोध आणि कलात्मक आविष्कार यांचें संपूर्ण नियंत्रण त्याच्याच धोरणानें ठेवलें पाहिजे. नाझी पक्षाच्या शिस्तीचें बंधन त्याला असूं शकत नाही. इतर पक्षांना राज्यांत स्थान देण्याची गरज नाही. थोडक्यांत राष्ट्रांतील सर्व विचारांचें आणि व्यवहारांचें केंद्रीकरण नेत्याच्याच ठिकाणीं झालें पाहिजे. त्यांतून हिटलरने 'एक नेता, एक पक्ष आणि एक वंश' ही घोषणाच नाझीवादाची प्रेरक शक्ति म्हणून सांगितली.

दुसऱ्या महायुद्धांत जर्मनींतील नाझी पक्ष आणि इटलीचा फॅसिस्ट पक्ष यांचा पराभव झाला. पण त्यामुळे जगांतून नाझीवाद अथवा फॅसिझम यांचें तत्त्वज्ञान नष्ट झालें आहे, असें मात्र म्हणतां येणार नाही. त्याचा आविष्कार निरनिराळ्या स्वरूपांत अनेक देशांत दिसून येतो. नाझीवादांतील वंशभेद, दक्षिण आफ्रिकेंत मानला जाणारा वर्णभेद आणि पाकिस्तानच्या राज्यघटनेने शिक्कामोर्तब केलेला धर्मभेद या तिन्हीमध्ये कदाचित् प्रकारभेद असेल, पण त्यामागील मूळ द्वेषभावना आणि संकुचित दृष्टिकोन हीं सारखींच आहेत.

जनतेचें सार्वभौमत्व, समता, बुद्धिवाद, सहिष्णुता, व्यक्तिस्वातंत्र्य इत्यादि लोकशाहीच्या व्यापक तत्त्वांना जेथे विरोध दर्शविला जाईल, तेथे सर्वंकष सत्तावादाचीं बीजें रुजलेलीं आहेत, असेंच समजलें पाहिजे; मग त्या राजवटीचें 'कागदोपत्रीं' नांव कितीहि मोठें असो.

धार्मिक मानवतावाद

गांधीजींचें वैशिष्ट्य

रशियांत मार्क्सवाद आणि जर्मनी व इटाली या देशांत अनुक्रमें नाझीवाद व फॅसिझम यांचे प्रयोग चालले होते. त्याच कालखंडांत हिंदुस्थानांतहि एका नव्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा उदय आणि विकास झाला. महात्मा गांधी या तत्त्वज्ञानाचे जनक होते आणि त्याचा प्रयोगहि त्यांनीच केला. 'गांधीवाद' या नांवाने ही विचारसरणी ओळखली जाते. पण तिच्या गुणधर्मांची सखोल छाननी केल्यास तिला 'धार्मिक मानवतावाद' हें नांव अधिक अन्वर्थक ठरेल असें वाटतें. धर्मतत्त्वें ही या विचारसरणीची प्रेरकशक्ति आणि या तत्त्वांवर आधारलेली मानवता हें तिचें अंतिम साध्य आहे. या विचारसरणीचा जन्म साम्राज्यशाही विरोधी लढ्यांतून झाला. युरोपांतील साम्राज्यशाही राष्ट्रांची पकड अठराव्या शतकापासूनच आशियांतील मागासलेल्या राष्ट्रांवर अधिक घट्ट होत गेली. तिच्या मगरमिठींतून मुक्त होण्याचे प्रयत्न एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत सुरू झाले आणि पहिल्या महायुद्धानंतर त्यांना अधिक तीव्रता आली. हिंदुस्थानांत या काळांतील स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या प्रयत्नांचें नेतृत्व महात्मा गांधी यांच्याकडे होतें. इ. स. १९१७ मध्यें चंपाअरण्यांतील शेतकरी-लढ्याचें मार्गदर्शन गांधीजींनी केलें. तेव्हांपासून इ. स. १९४७ मध्ये हिंदुस्थानला संपूर्ण राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त होईपर्यंत, म्हणजे सतत तीस वर्षें हिंदी जनतेने त्यांचेंच मार्गदर्शन अबाधितपणे मान्य केलें. परकीय साम्राज्याच्या जोखडांतून स्वतंत्र होण्याचा एक महान् प्रयोग म्हणून तर त्याला महत्त्व आहेच; पण त्यापेक्षाहि तो यशस्वी करण्यासाठी गांधीजींनी अंगीकारलेलें विशिष्ट तत्त्वज्ञान अधिक महत्त्वाचें आहे. राजकारण आणि नैतिक सामर्थ्य या दोहोंची सांगड घालणें आवश्यक असल्याचें गांधीजींनी प्रतिपादन केलें. सत्य आणि अहिंसा हे त्यांनी नैतिक मानदंड मानले आणि त्यांना अनुसरूनच साधनांच्या शुचितेचा त्यांनी आग्रह व्यक्त केला. गांधीजींचे हे सत्याग्रही आणि निःशस्त्र प्रतिकाराचे प्रयोग त्यांच्याच समकालीन युरोपांत चाललेल्या राजकीय प्रयोगांपेक्षा सर्वच दृष्टींनी भिन्न होते. त्यांची सामाजिक परंपरा निरनिराळी होती; त्यांचीं उद्दिष्टें निरनिराळीं होतीं आणि त्यांच्या मार्गांतहि भिन्नता होती.

गांधीवादाचीं तीन तत्त्वें

गांधीजींच्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा विचार करतांना प्रथमच तीन गोष्टी प्रामुख्याने लक्षांत घेणें जरूर आहे : (१) त्यांचें नीतिशास्त्र धार्मिक तत्त्वांवर आधारलेलें आहे. (२) हस्तव्यवसाय हा त्यांच्या अर्थशास्त्राचा पाया होय. आणि (३) स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेवर त्यांच्या राज्यशास्त्राची इमारत उभारलेली आहे. या तिन्ही गोष्टी परस्परांना पूरक आणि पोषक ठरणाऱ्या आहेत. यंत्रयुगा-पूर्वीच्या सर्वच कल्पना एकत्र असल्यामुळे त्यांत एक प्रकारची सुसंगतीहि आढळून येते. गांधीजींच्या लिखाणांतील कांही वाक्यांच्या आधारें, ते यांत्रिक उत्पादनसाधनांचेहि पुरस्कर्ते होते असें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला जातो. पण त्यामुळे, त्यांच्यावर विचारविसंगतीचा आरोप लादला जातो हें लक्षांत घेतलें जात नाही. कारण, यांत्रिक उत्पादनसाधनांच्या पुरस्कारांत त्यांनी कल्पिलेली धार्मिक नीति टिकूं शकत नाही. आणि ज्या ग्रामव्यवस्थेवर त्यांनी 'रामराज्या'ची इमारत उभारली तीहि उभी राहूं शकत नाही. हस्तव्यवसायाचें अर्थशास्त्र त्यांच्या विचारांचा गाभा आहे हें लक्षांत घेणें जरूर आहे.

'माझें स्वराज्य'

गांधीजींनी आदर्श 'स्वराज्या' चें चित्र रेखाटलें असून त्याची उभारणी चार आधारस्तंभांवर केली आहे. त्यांच्या मतें: राजकीय (परकीयांच्या वर्चस्वा-पासून मुक्तता), आर्थिक, सामाजिक आणि धार्मिक हीं चार ध्येयें म्हणजेच स्वराज्याचे चार आधारस्तंभ. या चौकोनांतील एखादा कोन बिघडला तरी स्वराज्याची सर्व आकृति बिघडून जाईल. या चार ध्येयांची पूर्णता म्हणजेच स्वराज्याची खरी फलनिष्पत्ति. त्यासाठी परमेश्वरावर निस्सीम श्रद्धा ठेवून तिच्या प्रकाशांत नैतिक आणि सामाजिक उन्नति करणें आवश्यक आहे.

गांधीजी म्हणतात : जनतेची खरी लोकशाही—स्वराज्य—असत्य आणि हिंसात्मक मार्गांनीं प्राप्त होऊं शकत नाही. अहिंसेवर आधारलेल्या स्वराज्यांत कुणी कुणाचा शत्रु असणार नाही. सामुदायिक जीवनाच्या समृद्धीसाठी प्रत्येक व्यक्ति आपलें कर्तव्य करील. सर्वांना काम करण्याची संधि मिळेल. अशा शासनसंस्थेंत मद्यपान, जुगार, अनैतिकता आणि वर्गद्वेष यांना स्थान

असणार नाही. समाजांतील श्रीमंत आपल्या संपत्तीचा उपयोग, ऐहिक सुखोपभोग आणि वैभववृद्धि यांसाठी न करतां अधिक समंजसपणे करतील. मूठभर श्रीमंत भव्य प्रासादांत वैभवावर लोळत पडले आहेत आणि लक्षावधि लोकांना अंधाऱ्या खोपटांत जीवन कंठावें लागत आहे, असें दृश्य या समाजांत नसेल. अहिंसाप्रधान स्वराज्यांत कोणाच्याहि न्याय्य अधिकारांवर अतिक्रमण होणार नाही. अशा सुसंघटित राज्यांत पिळवणूक अशक्य आणि अनावश्यक वाटली पाहिजे.

स्वयंपूर्ण ग्रामराज्य

पण हें प्रत्यक्षांत कसें घडून येणार? यासाठी गांधीजींनी स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेची कल्पना मांडली आहे. त्यांच्या मतें, प्रत्येक खेडें म्हणजे एक स्वयंपूर्ण गणराज्य (Republic) असलें पाहिजे. प्राचीन भारतीय ग्रामव्यवस्थेचें आकर्षण त्यांना वाटत होतें, हें तर त्यावरून दिसतेंच ; पण त्यांच्या धर्मश्रद्धेचाहि तो एक भाग होता असें म्हटल्यास चूक ठरणार नाही. त्यांच्या मतें, यंत्रयुगापूर्वी समाज सुखी, शांत आणि निरामय होता. पण यंत्राच्या आगमनाने त्याचें जीवन गढूळ केलें. त्यांत अनेक अनैतिक प्रवृत्ति शिरल्या. अधार्मिकता, हिंसा आणि असत्य यांचा प्रभाव वाढला. ही विकृति नष्ट करावयाची तर, यंत्रप्रधान शहरी जीवनाचा त्याग करून विस्कळीत झालेल्या ग्रामव्यवस्थेची पुनर्घटना केली पाहिजे.

ग्रामराज्याची कल्पना विशद करतांना गांधीजींनी म्हटलें आहे : स्वातंत्र्य समाजाच्या तळापासून सुरू झालें पाहिजे. प्रत्येक खेडें म्हणजे संपूर्ण शासनाधिकार असलेलें पंचायत-राज्य. धान्य, कापड, इत्यादि वस्तूंप्रमाणेच संरक्षणाच्या दृष्टीनेहि तें स्वावलंबी बनणें जरूर आहे. खेडें एक मध्यबिंदु मानून त्याभोवती आणखी कांही खेड्यांचें लहान वर्तुळ आणि त्याभोवती त्यापेक्षा मोठें वर्तुळ, अशी सर्व ग्रामराज्यांची रचना असावी. अशा रचनेमुळे एका खेड्याचें दुसऱ्यावर दडपण येणार नाही; पण एकाला दुसऱ्याचें सहकार्य लाभणें सुलभ होईल. शिवाय त्यांत लहान-मोठा असा भेद राहणार नाही. ग्रामराज्यांत यंत्रांना स्थान नाही. यंत्रामुळे मानवी श्रम डावलले जाऊन सत्ता मूठभर लोकांच्या

द्वारीं एकवटली जाते. गावाचा कारभार पंचायतीमार्फत केला जाईल. तिला विधिनियम बनविणें, न्यायदान करणें आणि अमलबजावणी करणें या सर्व बाबतींत संपूर्ण अधिकार असतील. थोडक्यांत, प्रत्येक ग्रामराज्य राजकीय दृष्ट्या स्वयंशासित, आर्थिक दृष्ट्या स्वयंपूर्ण आणि संरक्षणदृष्ट्या स्वावलंबी बनलेलें असेल. आणि या सर्वांमागे सत्याग्रहाच्या तंत्रांत बसूं शकणारी अहिंसा आणि असहकार हीं दोन तत्त्वें ग्रामीण समाजाला नैतिक हमी (Moral Sanction) देऊं शकतील. 'व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आधारलेली संपूर्ण लोकशाही' असें वरील समाजरचनेचें गांधीजींनी वर्णन केलें आहे.

भूतदयावाद आणि मानवतावाद

गांधीजींनी प्रतिपादन केलेल्या नीतिविषयक कल्पना धर्मतत्त्वांवर आधारलेल्या आहेत. त्यांना यंत्र पापमूलक वाटत होतें. त्यांचे निर्णय बुद्धीपेक्षा अंतर्नादाला (Intuition) अनुसरून ठरत असत. त्यामागेहि धर्मश्रद्धाच मुख्य प्रेरणा होती. त्यांनी मानलेला धर्म संकुचित नव्हता. तसेच, तो परधर्माच्या द्वेषावरहि उभारलेला नव्हता. पण असें असलें तरी, मूलतःच धर्मश्रद्धेमुळे निर्माण होणारे दोष त्यांत आहेत ही गोष्ट नाकारतां येणार नाही. ईश्वराचें अनन्य सामर्थ्य हें धर्मश्रद्धेचें मूळ. तें एकदा मान्य केलें की सर्व नैतिक कल्पनांचा उगम आणि आधारहि तो परमेश्वरच मानला जातो. राजकीय आणि सामाजिक मूल्यांचें मोजमापहि त्याच अनुषंगाने केलें जातें. सर्व मनुष्यें समान कां मानावयाचीं, तर तीं 'एकाच परमेश्वराचीं लेकरें आहेत' असें धर्म सांगतो म्हणून. त्याला अनुसरूनच सर्वांनी बंधुभावाने व प्रेमाने वागावें अशी धर्माची अपेक्षा. या नीतिमूल्यांत मनुष्याचें महत्त्व आणि समान दर्जा तो 'मनुष्य' आहे म्हणून नव्हे तर, तो परमात्म्याचा एक अंश आहे म्हणून मानला जातो. याच न्यायाने पाहूं गेल्यास जगांतील सर्व भूतमात्रांनाहि मनुष्याच्या समान मानणें आवश्यक ठरतें. कारण तेहि त्याच परमेश्वराचे अंश आहेत, हा भूतदयावादी दृष्टिकोन आहे. त्यांत मानवी जीवन कमी लेखलें जातें. धार्मिक मानवतावाद त्यापेक्षा निराळा नाही.

मानवतावाद आणि भूतदयावाद यांतील आणखी एक महत्त्वाचा फरक लक्षांत घेणें जरूर आहे. मानवतावाद 'मानव' हाच सर्व नीतिमूल्यांचा

मानदंड मानतो. त्याने निसर्गावर मिळविलेला विजय, केलेलें शास्त्रीय संशोधन आणि समाजसंघटना निर्माण करण्यामागील त्याचें विचारसामर्थ्य यांना मानवतावाद श्रेष्ठ स्थान देतो. नव्या जगाच्या उभारणीसाठी या सर्व गोष्टींची त्याला आवश्यकता वाटते. मानवी बुद्धीवर परमेश्वरी इच्छेसारखें कोणतेंहि अवांतर दडपण ही विचारसरणी मान्य करीत नाही. बुद्धिप्रामाण्य हें तिचें मार्गदर्शक तत्त्व आहे.

शास्त्रीय मानवतावाद

एम्. एन्. रॉय : ' मार्क्सवादापलीकडे '

मार्क्सवादाचा एकेकाळीं हिरिरीने प्रचार करणारांपैकीं अनेकांची त्याच्या प्रत्यक्ष प्रयोगानंतर निराशा झाली. रशियांत राज्यक्रांतीनंतर विकासशील समाज-रचना अस्तित्वांत येईल अशी त्यांची अपेक्षा होती. एका आदर्श जीवनाचें कल्पनाचित्र त्यांनी रेखाटलें होतें. पण क्रांतीची नवाळी निघून गेल्यावर त्यांत विकृति निर्माण झाल्याचें त्यांच्या अनुभवाला येऊं लागलें. त्यामुळे त्या क्रांती-वरील आणि मार्क्सवादावरीलहि त्यांच्या श्रद्धेला प्रचंड धक्का बसला. त्यांतूनच मार्क्सवादाकडे–त्याचा प्रयोग जमेस धरून–चिकित्सक दृष्टीने पाहण्याची आवश्यकता त्यांना वाटूं लागली. या चिकित्सक विचारवंतांत प्रसिद्ध तत्त्व-चिंतक मानवेंद्रनाथ रॉय यांचें स्थान विशेष महत्त्वाचें आहे. त्यांनी मार्क्स-वादांतील दोष आणि अपुरेपणा तर स्पष्ट केलाच पण मार्क्सवादापलीकडे जाऊन एक नवें तत्त्वज्ञानहि प्रतिपादन केलें. दुसऱ्या महायुद्धानंतर राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत श्री. रॉय यांच्या शास्त्रीय मानवतावादाने—नवमानवतावादाने (New Humanism)—एक महत्त्वपूर्ण भर घातली आहे. जगांतील विविध राजकीय घडामोडीत प्रत्यक्ष भाग घेण्याची मिळालेली संधि आणि मूलगामी तत्त्वज्ञाची चिकित्सक दृष्टि यांमुळे श्री. रॉय यांच्या विचारांना वैशिष्ट्य प्राप्त झालें आहे. आयुष्याच्या आरंभीं दहशतवादी, राष्ट्रवादी, नंतर मार्क्सवादी व शेवटीं मानवतावादी अशा क्रमाने श्री. रॉय यांच्या विचारांची उत्क्रांति होत गेली. तसेच, जर्मनी, फ्रान्स, अमेरिका, मॅक्सिको, चीन, इत्यादि देशांतील क्रांतिकारक चळवळींशीं असलेला प्रत्यक्ष संबंध, रशियांत कांही

वर्षें लेनिनचे सहकारी म्हणून केलेलें कार्य आणि शेवटीं इ. स. १९३६ पासून भारतीय राजकारणांत घेतलेला भाग यांमुळे त्यांच्या विचारांना अनुभवाची जोड मिळाली होती. जीवनाची एवढी विविधता आणि विचारांची संपन्नता जगांतील फारच थोडया तत्त्वज्ञांना लाभली असेल. त्यांच्या विपुल ग्रंथ-संपत्तीपैकीं 'न्यू ह्यूमॅनिझम' (New Humanism), 'न्यू ओरिएंटेशन' (New Orientation), 'सायन्स अँड फिलॉसफी' (Science & Philosophy) इत्यादि ग्रंथ विशेष प्रसिद्ध आहेत.

श्री. रॉय यांचा मानवतावाद राष्ट्रीय अथवा वर्गीय बंधनें मानीत नाही. मानव हाच सर्व विचारांचा केंद्रबिंदु. त्याचें जीवन विशाल, संपन्न आणि निर्भय बनविणें हेंच सर्व ज्ञानविज्ञानाचें उद्दिष्ट असलें पाहिजे. त्यासाठीच व्यक्तिस्वातंत्र्याची आवश्यकता. तें अबाधित टिकाविणारी समाजरचना निर्माण करणें हें सर्व आर्थिक, राजकीय आणि नैतिक विचारांचें एकमेव ध्येय असलें पाहिजे; हा नवमानवतावादाचा आग्रह आहे. त्यासाठी श्री. रॉय यांनी पक्षातीत राजकारण, संघटित लोकशाही, सहकारी अर्थव्यवस्था इत्यादि उपाय सुचविले आहेत. भारतीय समाजासाठी विचारजागृतीची चळवळ (Renaissance Movement) हातीं घेण्याची आवश्यकताहि त्यांनी व्यक्त केली आहे.

मानवी जीवनाची प्रेरणा

'समाजांत अस्तित्वांत असलेल्या उत्पादनपद्धतीला अनुसरूनच त्या काळांतील विचारनिर्मिति होते ; अथवा ज्या भौतिक परिस्थितींत मनुष्य जन्माला येतो त्या परिस्थितीच्या परिसीमेंतच तो इतिहास घडवितो', या मार्क्सने प्रतिपादन केलेल्या दोन्ही कल्पना श्री. रॉय यांना मान्य नाहीत. त्यांच्या मतें, विचारांचा उगम उत्पादनसाधनांच्या नंतर झालेला नाही. विचारांचें मूळ मानवी जीवनाच्या उत्क्रांतींत शोधावें लागेल. आर्थिक उत्पादनसाधनें अस्तित्वांत येण्यापूर्वीहि विचारांचें अस्तित्व होतें. किंबहुना या विचारसामर्थ्याच्या जोरावरच मनुष्याला उपजीविकेचें साधन शोधून काढतां आलें, ही वस्तुस्थिति नाकारतां येत नाही. पण याचबरोबर 'विचारांतून भौतिक विश्व निर्माण झालें' हें हेगेलचें मतहि सत्य मानण्याचें कारण नाही. विचार अव्यक्त नसतात. त्यांचा उगम शोधण्यासाठी एखाद्या गूढ तत्त्वाचा अवलंब करण्याचीहि गरज नाही. विचार

हा प्राणिजीवनाचा एक अविभाज्य भाग आहे. या जीवनाच्या उत्क्रांतीबरोबरच विचारांचीहि उत्क्रांति होत आली आहे. म्हणून विचारांचा विकासक्रम सामाजिक विकासक्रमाबरोबरच होतो आणि त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडत असतो हें मान्य केलें पाहिजे. मानवी बुद्धि भौतिक विश्वाच्या एकंदर रचनेशीं कशी सुसंबद्ध व सुसंगत आहे याचा उलगडाहि वरील सिद्धान्ताने होऊं शकतो. हा शुद्ध भौतिकवाद स्वीकारला तरच आधी चेतन कीं आधी अचेतन हा वादहि मिटूं शकतो. चेतन हा अचेतनाचाच परिणत प्रकार आहे.

नीतीची परंपराहि जीवनाच्या व विचारांच्या परंपरेशीं निगडित असते. भौतिक परिस्थिति, विचार आणि नीति यांचा हा परस्परसंबंध लक्षांत घेतला म्हणजे नैतिक कल्पनांना खरीखुरी बुद्धिनिष्ठ बैठक लाभूं शकते.

मनुष्याचा भोवतालच्या परिस्थितीशीं जगण्यासाठी संघर्ष चालू असतो. त्याच्या मुळाशीं अनेक बंधनांतून मुक्त होण्याचीच मानवी इच्छा व्यक्त होते. मनुष्याला प्रथम नैसर्गिक शक्तींच्या कचाट्यांतून स्वातंत्र्य मिळवावयाचें होतें. अद्यापहि ती गरज कायमच आहे. पण त्याबरोबर त्यानेच निर्माण केलेल्या संस्था, संघटना, समाज यांच्या दडपणापासूनहि आत्मविकासासाठी स्वतंत्र असणें त्याला आवश्यक वाटतें. नवसमाजाच्या निर्मितीसाठी शतकानुशतकें चाललेले त्याचे प्रयत्न याच गोष्टीचे द्योतक ठरतात. स्वातंत्र्याची ही इच्छाच मानवी विकासामागील खरी प्रेरक शक्ति आहे.

समाजाची राजकीय संघटना

श्री. रॉय यांनी प्रतिपादन केलेल्या तात्त्विक विचारांची बैठक सर्वस्वी व्यक्तिस्वातंत्र्यावादी आहे. त्यासाठी त्यांनी व्यक्तिस्वातंत्र्याला पोषक ठरतील अशाच राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक संघटना निर्माण करण्याची आवश्यकता व्यक्त केली आहे. त्यांच्या मतें, प्रातिनिधिक लोकशाही (Parliamentary Democracy) आणि कामगारहुकूमशाही (Proletariat Dictatorship) या दोन्ही राज्यव्यवस्था वरील ध्येयाशीं सुसंगत नाहीत. पर्याय म्हणून त्यांनी संघटित लोकशाहीचा (Organised Democracy) पुरस्कार केला आहे.

राज्यसंस्था क्रमाक्रमाने विरून जाईल, हें मार्क्सवादाचें तत्त्व भ्रामक असल्याचें श्री. रॉय यांचें मत आहे. त्यांच्या मतें, राज्यसंस्था म्हणजे समाजाची राजकीय संघटना होय. सामाजिक मालकीचे उद्योगधंदे आणि त्यावर अधिष्ठित अशीं आर्थिक नियोजनें अमलांत यावयाचीं तर त्यासाठी राजकीय संघटनेची गरज लागणारच. अर्थात् त्यावर लोकसत्तेचें नियंत्रण असणें जरूर आहे. तें मूठभर भांडवलदारांचें नसावें; तसेंच, पक्षनेत्यांचेंहि नसावें. या संघटनेचें स्वरूप सहकारी राज्याचें (Co-operative State) असेल. त्याचे घटक लहान, सुसंघटित अशा स्थानिक लोकशाही संघटना असतील. त्यामुळे साह-जिकच त्यांत राजकीय पक्षांना आणि त्यांच्या स्पर्धाप्रधान राजकारणांतून उद्भवणाऱ्या अनिष्ट प्रकारांनाहि स्थान नाही. अशा लोकशाहीचे प्रतिनिधि लोकांकडून उत्स्फूर्ततेने निवडून दिलेले असतील. सहकारी राज्याची इष्टता समजून देणें आणि राज्यांत करावयाच्या दैनंदिन कामासाठी लोकांना समर्थ करणें हीं या प्रतिनिधींचीं कामें होत. निरपेक्ष आणि निःस्वार्थी कार्यकर्तेच हीं कामें करूं शकतात. बुद्धीवरील रूढ बंधनें तोडून टाकून आत्मिक दृष्ट्या स्वतंत्र झालेल्या व्यक्तींनी समाजाच्या पुनर्रचनेचें हें कार्य करण्याची आवश्य-कता आहे. त्यांना समाजाचे राज्यकर्ते म्हणून नव्हे, तर मार्गदर्शक, स्नेही आणि तत्त्वज्ञ या नात्याने कामें करावीं लागतील. त्यांनाच खऱ्या अर्थाने क्रांति-कारक म्हटलें पाहिजे. पण क्रांति म्हणजे जनतेच्या भावना प्रक्षुब्ध करणें नव्हे. लोकाशिक्षणाच्या द्वारा वैचारिक व राजकीय परिवर्तन घडवून आणणें हा क्रांतीचा वास्तव अर्थ मानला पाहिजे. तरच साध्य आणि साधन यांत सुसंगति आणि समानता राहूं शकेल. वाईट साधनांनी चांगलीं साध्यें प्राप्त होऊं शकत नाहीत. म्हणूनच सार्वजनिक जीवनांत नैतिक मूल्यांना सर्वश्रेष्ठ स्थान मिळालें पाहिजे. अर्थात् ही नीति धर्मनिरपेक्ष असेल तशीच पक्षनिरपेक्षहि असेल. बुद्धिप्रामाण्य आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य हींच नीतीचीं अधिष्ठानें होत.

समारोप

विकेंद्रित लोकसत्ता

प्लेटो-ॲरिस्टॉटलपासून मार्क्स-लेनिनपर्यंत युरोपांतील राजकीय तत्त्वज्ञांनी प्रतिपादन केलेले विचार आणि महात्मा गांधी व एम्. एन्. रॉय यांनी त्यांत

घातलेली भर यांविषयींचें विवेचन संपलें. राज्यसंस्था कां व कशी निर्माण झाली? तिचें नैतिक अधिष्ठान काय ? समाजांतील आर्थिक, धार्मिक संघटनांशीं तिचे संबंध कोणत्या तत्त्वांवर उभारणें आवश्यक असतें ? वेळोवेळीं तिच्या स्वरूपांत झालेले बदल, तिचें भवितव्य आणि तिच्यांत परिवर्तन करण्यासाठी उपयोगांत आणावयाचीं साधनें इत्यादि प्रश्नांसंबंधी गेल्या पंचवीस शतकांतील निरनिराळ्या विचारप्रवाहांचें हें समालोचन आहे. या सर्व प्रश्नांच्या मुळाशीं एक अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न आहे : व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि सामाजिक विकास या दोहोंमध्ये सुसंवादित्व कसें निर्माण करतां येईल? निरनिराळ्या काळांत या प्रश्नाचें स्वरूप बदललेलें दिसलें, तरी त्यांतील गर्भितार्थ सर्व काळीं सारखाच होता आणि आहे. सामाजिक सहकार्याशिवाय व्यक्तीचें जीवन शुष्क होऊन जाईल हें जसें खरें; तसेच सामाजिक नियंत्रणामुळे व्यक्तीची सृजनशीलता नष्ट होण्याचा धोका उत्पन्न होतो, हेंहि नाकारतां येणार नाही. व्यक्ति समाजापासून दूर, अलिप्त, तुटकपणे राहण्याचा प्रयत्न करील तर ती एकांतिक, हेकट, निराशावादी आणि संकुचित मनोवृत्तीची बनते; उलट, समाजांत तिचें जीवन जेवढ्या अधिक प्रमाणांत विलीन होत जाईल तेवढ्या प्रमाणांत ती अधिक अंधश्रद्धाळू, परंपराप्रिय, परावलंबी आणि प्रतिकारशून्य बनते. हीं केवळ अनुमानें नसून इतिहासाने दिलेला हा निर्वाळा आहे. त्यामुळे वरील दोन्ही घटना व्यक्ति आणि समाज यांच्या प्रगतीला विघातक ठरल्याचेंच अनेकदा अनुभवास आलें आहे.

विसाव्या शतकाच्या मध्यावर जग उभें आहे. पुन्हा तोच प्रश्न जगाला नव्या परिस्थितींत आणि नव्या मार्गानें सोडवावयाचा आहे. महायुद्धासारख्या भयंकर आपत्ति, सर्वसंहारक युद्धसाहित्याची निर्मिति आणि उत्पादनाचीं प्रचंड साधनें यांमुळे तो अधिकच बिकट झाला आहे. गेल्या पन्नास वर्षांत युद्धपूर्व तयारी, प्रत्यक्ष युद्धाचा काळ आणि युद्धोत्तर पुनर्रचना–आगामी युद्धाची तयारी, अशा घटनांचें चक्र चालू असल्यामुळे सामाजिक जीवनाचीं सूत्रें राज्यसंस्थेच्या हातीं अधिकाधिक केंद्रित होत आहेत. अशा वातावरणात राज्यसंस्थेच्या आज्ञा मान्य करण्याशिवाय व्यक्तीला गत्यंतर उरत नाही. मग ती राजवट प्रातिनिधिक लोकशाही असो की कामगार-हुकूमशाही असो. निरोगी समाजव्यवस्था आणि संपन्न व्यक्तिजीवन यांच्या निर्मितीला ही परिस्थिति

अनुकूल असूं शकत नाही. वस्तुतः या काळांत विज्ञानक्षेत्रांत प्रचंड प्रगति झाली आहे. त्याच्या साहाय्याने मानवी जीवन सुखी आणि समृद्ध होणें सहज शक्य आहे. पण प्रत्यक्षांत तसें घडत नाही. त्याला राष्ट्रीय सार्वभौमत्वाचा अत्याग्रह, आर्थिक विषमता, वर्णभेद, धर्मद्वेष इत्यादि अनेक गोष्टी कारणीभूत आहेत. पण या सर्वांचा अर्थ समजण्यासाठी त्यांमागे असलेली सत्तास्पर्धेची भावनाहि लक्षांत घेणें जरूर आहे. राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांतील सत्ता-स्पर्धेच्या राजकारणामुळे मानवी विकासाचे विधायक मार्ग रोखून धरले आहेत. त्यांतूनच सत्तेचें नियंत्रण विशिष्ट वर्गाच्या, पक्षाच्या गटाच्या हातांत केंद्रित होऊं लागतें.

सत्ता, संपत्ति आणि उत्पादनसाधनें यांचें केंद्रीकरण हा आजच्या समाज-रचनेंतील महान् दोष आहे. त्यांपैकी एकेकाचें केंद्रीकरण देखील समाज-विकासाला घातुक ठरणारें आहे. मग तिन्ही एकत्र झाल्यावर त्यांचे दुष्परिणाम काय घडूं शकतील हें अजमावण्यासाठी राजकीय तत्त्वज्ञाची गरज नाही. सरंजामशाहीच्या काळांत मुख्यतः सत्तेचींच सूत्रें एकत्र होऊं शकत. शेती हेंच एकमेव उत्पादनसाधन असल्यामुळे त्यावर आधुनिक कारखान्याप्रमाणे प्रत्यक्ष सत्ता गाजविणें – सत्ताधाऱ्यांची इच्छा असली तरी – शक्य नसतें. भांडवलशाहीच्या काळांत उत्पादनसाधनें व त्यांच्या अनुषंगाने संपत्ति यांचीं सूत्रें समाजांतील मूठभर भांडवलदारांच्या हातीं केंद्रीभूत होतात. सत्तेवरहि त्यांचें दडपण येणें अपरिहार्य असतें. पण त्याचें स्वरूप बऱ्याच अंशीं अप्रत्यक्ष असतें. सत्ताक्षेत्रांत मध्यम वर्ग आणि कांही प्रमाणांत श्रमजीवी वर्ग यांचा भांडवलदारांना वचक वाटावा अशी तरी परिस्थिति असते. त्यामुळेच त्या राजवटीच्या दडपणा-खालून सुटका होण्याची शक्यता. पण हुकूमशाही राजवटींत ती शक्यताहि नाहीशी होते. एकपक्षीय राजवट कायम टिकविणें आवश्यक असल्यामुळे प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांना उत्पादनसाधनेंहि आपल्याच हातीं ठेवावीं लागतात. त्यामुळे उत्पादन-विभाजनाची सर्व व्यवस्था सत्ताधाऱ्यांच्या हातीं एकवटून जाते. हुकूमशाही राजवटींत उद्योगधंद्यांचें राष्ट्रीयीकरण आणि आर्थिक नियोजन यांचा हाच अर्थ होतो. समाजाच्या सर्व मार्गांचें केंद्रीकरण झालेल्या अशा राज्य-व्यवस्थेंत व्यक्तीचा राज्यकारभाराशीं प्रत्यक्ष संबंध राहत नाही.

अवाढव्य उत्पादनसाधनें व त्याभोवती घोंघावणारी प्रचंड शहरांची गर्दी यांमुळे व्यक्तीचें जीवन असहाय आणि परावलंबी तर बनतेंच, पण सामाजिक नीतिमत्तेवरहि त्यांचा विघातक परिणाम घडून येतो. सामूहिक अहंकार आणि त्यांतून निर्माण होणारा विचारप्रक्षोभ यांचा भडका उडण्यास अनुकूल ठरणारी ही परिस्थिति आहे. हुकूमशाहीला बळी पडणाऱ्या मनःस्थितीचीं हीं वैशिष्ट्यें म्हणून सांगतां येतील.

केंद्रीकरणाचें हें संकट टाळण्यासाठी राजकीय संघटना आणि उत्पादनसाधनें यांची पुनर्रचना करणें जरूर आहे. त्याचीं मूलभूत तत्त्वें म्हणून तीन गोष्टींचा उल्लेख करतां येईल : विकेंद्रित राज्यव्यवस्था, सहकारी अर्थपद्धति आणि त्यांना पूरक ठरेल अशी उत्पादनसाधनांची तांत्रिक (Technical) रचना व भौगोलिक (Regional) मांडणी. या समाजसंघटनेला ‘ विकेंद्रित लोकसत्ता ’ असें नांव देतां येईल. कदाचित् याहून अधिक अन्वर्थक नांव सुचविणें अशक्य नाही. पण नांवापेक्षा त्याच्या मुळाशीं अभिप्रेत असलेला अर्थ अधिक महत्त्वाचा आहे. तसेंच, हें साध्य सहजासहजी प्राप्त होणारें नाही. किंवा ‘ इतिहासक्रमा ’ने प्रत्यक्षांत येण्याचीहि शक्यता नाही. त्यासाठी हेतुपुरस्सर आणि ध्येयनिष्ठेने प्रयत्न करणें आवश्यक आहे; सशस्त्र क्रांतीचे नव्हे तर, समंजस लोकशिक्षणाचे. कारण, क्रांति–प्रतिक्रांतीचीं आवर्तनें म्हणजे विकास नव्हे. शिवाय, लोकसत्तेचें ध्येय एकदा मान्य केलें की त्याच्या प्राप्तीसाठी लोकसत्ताक मार्गच सुसंगत ठरतो. हा मार्ग नेत्रदीपक नसेल; तसाच झटपट क्रांतीचाहि नसेल. पण लोकसत्तेच्या तत्त्वांशीं सुसंगत असलेलीं मानवी मूल्यें सतत जागृत आणि कार्यप्रवण ठेवण्याचें त्यांत सामर्थ्य आहे असा लेखकाला विश्वास वाटतो. आणि लोकसत्तेपेक्षा अधिक चांगली राज्यपद्धति अद्याप तरी मनुष्याला सापडलेली नाही.

★ ★ ★

कांहीं आधारभूत ग्रंथ.

F. W. Coker ... *Readings in Political Philosophy.*
W. A. Dunning ... *Political Theories, Ancient & Medieval.*
G. H. Sabine ... *A History of political Theory.*
R. G. Gettell ... *History of Political Thought.*
M. B. Foster ... *Masters of Political Thought, Vol. I.*
W. T. Jones ... ,, ,, ,, *Vol. II.*
C. D. Burns ... *Political Ideals.*
U. N. Ghoshal ... *A History of Hindu Political Theories.*
Liang Chi-Chao ... *History of Chinese Political Thought.*
Erich Roll ... *A History of Economic Thought.*
Lord Acton ... *History of Freedom.*
H. Sidgwick ... *Development of European Polity.*
E. Barker ... *Political Thought of Plato and Aristotle.*
F. F. Abbott ... *Society and Politics in Ancient Rome.*
A. L. Smith ... *Church and State in the Middle Ages.*
E. N. Hulme ... *Renaissance & Reformation.*
W. A. Dunning ... *Political Theories from Rousseau to Spencer.*
E. Barker ... *Political Thought in England 1848-1914.*
L. T. Hobhouse ... *Social Evolution & Political Theory.*
Graham Wallas ... *Human Nature in Politics.*
Burtrend Russel ... *Principles of Social Reconstruction.*
H. J. Laski ... *The Rise of European Liberalism.*
H. J. Laski ... *The State in Theory & Practice.*
Moscow Publication ... *Marx & Engels (Selected Works).*
C. E. M. Joad ... *Guide to the Philosophy of Morals & Politics.*
Lewis Rockow ... *Contemporary Political Thought in England.*
G. B. Shaw & Others ... *Fabian Essays.*
James Bryce ... *Modern Democracies.*
G. D. H. Cole ... *Social Theory.*
Aldous Huxley ... *Ends and Means.*
Ellen Roy & S. Ray ... *In Man's Own Image.*
Mahatma Gandhi ... *India of My Dreams.*

सूची



* * *

अभिप्राय

डॉ. **ना. र. देशपांडे**, एम्. ए., एल्एल्. बी., पीएच्. डी.
रीडर अँड हेड ऑफ दि डिपार्टमेंट ऑफ पॉलिटिक्स,
पुणें विद्यापीठ.

'राज्यशास्त्राचा विकास' हा ग्रंथ म्हणजे मराठी भाषेंतील राज्यशास्त्रविषयक वाङ्मयामध्ये एक फार चांगली भर आहे. या ग्रंथामध्ये श्री. गर्गे यांनी राज्यशास्त्राचा गेल्या अडीच हजार वर्षांचा इतिहास मराठी वाचकांना उपलब्ध करून मोठें उपयुक्त कार्य केलें आहे. ग्रंथाची भाषा सुबोध असून विषयाची मांडणी पद्धतशीर व सुस्पष्ट आहे. ग्रंथामध्ये प्रामुख्याने पाश्चात्य विकास वर्णिलेला आहे. आपला आणि राज्यशास्त्रविषयक विचारांचा परिचय बऱ्याच अंशीं पाश्चात्य विचारवंतांच्यामार्फत झाला असल्यामुळे ही गोष्ट अपरिहार्यच होती. नाही म्हणायला श्री. गर्गे यांनी शेवटच्या प्रकरणांत महात्मा गांधी व श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मानवतावादी विचारसरणींचा उल्लेख करून भारतांतील राज्यशास्त्रविषयक विचारांची ओझरती ओळखहि करून दिली आहे.

पाश्चात्य राज्यशास्त्रज्ञांच्या विचारांचा संगतवार इतिहास अभ्यासूं इच्छिणाऱ्या मराठी वाचकांची श्री. गर्गे यांनी हें सुगम व सुस्पष्ट पुस्तक लिहून फार मोठी सोय केली आहे. विद्यापीठामध्ये शिक्षणाचें माध्यम मराठी करावें या विचारसरणीचें श्री. गर्गे यांनी या ग्रंथद्वारा सक्रिय समर्थनच केलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही.

प्रा. **स. वा. कोगेकर**,
राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, पुणें विद्यापीठ.
सरचिटणीस, भारतीय राज्यशास्त्र परिषद्.

पाश्चात्य राजकीय तत्त्वज्ञानाचा हा संक्षिप्त इतिहास या विषयावरील इंग्रजींतील प्रसिद्ध क्रमिक पुस्तकांच्या धर्तीवर लिहून श्री. गर्गे यांनी मराठी वाचकांना उपकृत करून ठेवलें आहे. आधुनिक भारताच्या राजकीय विचारांवर पाश्चात्यांच्या तत्त्वप्रणालींचा खोलवर झालेला परिणाम लक्षांत घेतां त्या तत्त्वप्रणालींची पूर्वपीठिका समजावून घेणें आवश्यकच ठरतें. त्या दृष्टीने श्री. गर्गे

यांच्या ग्रंथाची उपयुक्तता निर्विवाद आहे. ग्रीकांच्या कालापासून प्रारंभ करून प्रचलित विचारप्रवाहापर्यंतची मजल अवघ्या ३२० पृष्ठांत गांठावयाची म्हणजे कित्येक ठिकाणीं विवेचनांत त्रोटकपणाचा धोका पत्करलाच पाहिजे. परंतु विषयाची स्थूलमानाने कल्पना येण्यास त्यामुळे प्रत्यवाय येत नाहीं. अधिक खोलांत शिरून अभ्यास करण्याची गोडी उत्पन्न झाल्यास अशा ग्रंथाचें कार्य सार्थकीं लागल्यासारखें होतें.

ग्रंथाचें 'राज्यशास्त्राचा विकास' हें नांव मात्र सार्थ वाटत नाही. राज्यशास्त्राची व्याप्ति राजकीय तत्त्वप्रणालीहून निश्चित अधिक आहे. राजकीय संस्थांचे प्रकार, उद्देश यांचा ऊहापोहहि आधुनिक राज्यशास्त्रांत करण्यांत येतो. 'राजकीय तत्त्वांचा विकास' किंवा तत्सम नामाभिधान अधिक योग्य झालें असतें.

प्रा. **गोवर्धन पारीख,**
समाजशास्त्रीय लेखक
अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक, रामनारायण रुइया कॉलेज, मुंबई.

मराठी भाषेंतील सामाजिक शास्त्रविषयक साहित्यांत श्री. गर्गे यांच्या 'राज्यशास्त्राचा विकास' या पुस्तकाने अत्यंत महत्त्वाची भर पडली आहे. प्राचीन ग्रीक राजकीय तत्त्वज्ञानापासून आजकालच्या महत्त्वाच्या राजकीय विचारसरणीपर्यंत सुमारे अडीच हजार वर्षांच्या काळांतील राज्यशास्त्राच्या विकासाचें धावतें पण यथार्थ दर्शन या पुस्तकांत होतें. विविध विचारसरणींना पुस्तकांत योग्य स्थान मिळालें असून विषयाचें व्यापक व योग्य आकलन, प्रतिपादनाची सुबोधता, आटोपशीर मांडणी, प्रसन्न शैली, सोपी व ओघवती भाषा इत्यादि गुणांचा प्रत्यय त्याच्या वाचनाने येतो. राज्यशास्त्राचें बदलतें स्वरूप, वाढतें महत्त्व ध्यानांत घेतल्यास केवळ विद्यापीठांतील विद्यार्थी, राजकीय व सामाजिक कार्यकर्ते यांनाच नव्हे तर, सामान्य नागरिकालादेखील त्याचें योग्य आकलन होणें आवश्यक आहे. आणि या आकलनाची त्या शास्त्राचा विकास ही अत्यंत महत्त्वाची बाजू आहे. या पुस्तकाच्या रूपाने मराठी वाचकाला ती प्राप्त करून दिल्याबद्दल लेखकाचें अभिनंदन करणें जरूर आहे.

★ ★ ★

प्रकाशन : १ किंमत पांच रुपये

प्रस्तावनेंतून —

"या ग्रंथाची भाषा सुबोध, प्रवाही व प्रसन्न आहे. अत्यंत भारदस्त विचार सुलभ रीतीने थोड्या जागेंत कसे मांडावे, आवश्यक तेवढा विस्तार कोठे करावा, अत्यंत महत्त्वाचा विचार संक्षेपाने कसा मांडावा, यांसंबंधींचें कौशल वश केल्याशिवाय शास्त्राचें समालोचनात्मक पुस्तक यशस्वीपणें लिहितां येणें शक्य नाही. असें कौशल वश केल्याची साक्ष श्री. गर्गे यांची शैली देत आहे. श्री. गर्गे यांनी फार महत्त्वाची जबाबदारी पार पाडली आहे. त्यांना फार विशाल अशा वैचारिक युगांतून प्रवास करावा लागला. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल-पासून गांधी व रॉय यांच्यापर्यंत झालेल्या विचारवंतांच्या विचारांचा उचित व संक्षिप्त असा परामर्श त्यांनी घेतला आहे.

श्री. गर्गे यांनी राज्यशास्त्रविकासाचें स्वरूप सांगत असतांना आपली बुद्धिवादी व शैक्षणिक दृष्टि अत्यंत सावधपणें व सूक्ष्मपणें वापरली आहे. मराठी भाषेमध्ये एका सुंदर प्रबंधाची भर ते त्यामुळेच टाकूं शकले."

— तर्कतीर्थ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी**

: विक्रेते :

सोशल बुकस्टॉल,

फर्ग्युसन कॉलेज रोड, पुणें ४.